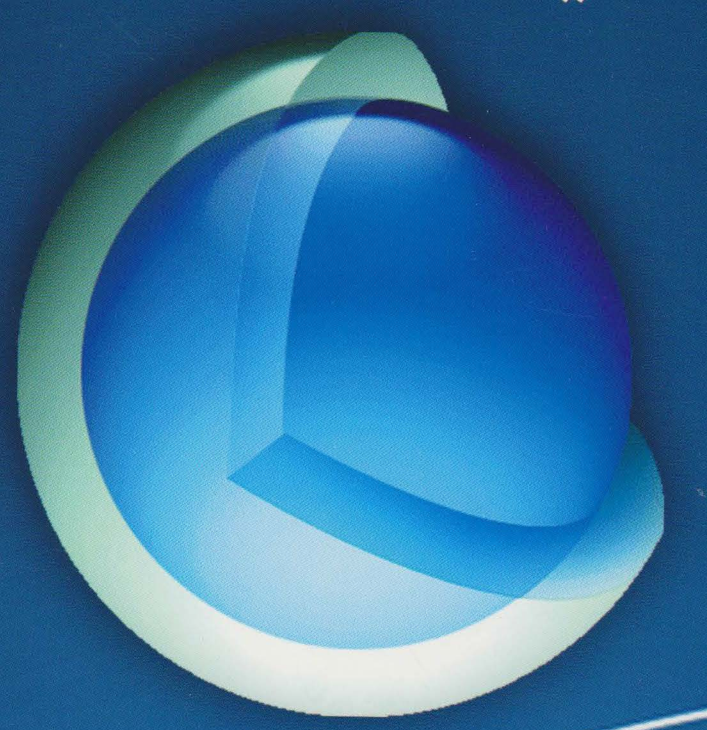
نظرية القيم
في الفكر المعاصر



د. صلاح قنصوه



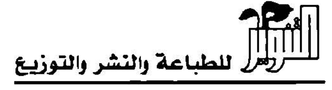
نظرية القيم

في الفكر المعاصر

الكتاب: نظرية القيم في الفكر المعاصر
المؤلف: صلاح قنصوه

سنة الطبع ٢٠١٠

الناشر:



بيروت - لبنان
هاتف: ٤٧١٣٥٧ ١ ٠٠٩٦١ فاكس: ٤٧٥٩٠٥ ١ ٠٠٩٦١
Email:dar_altanweer@hotmail.com
Email:dar_altanweer@yahoo.com

التنفيذ الطباعي: مؤسسة ديمو برس للتجارة والطباعة بيروت / لبنان

د. صلاح قنصوه

نظرية القيم

في الفكر المعاصر



إهداء

إلى أستاذي الجليل الدكتور توفيق الطويل أول مَنْ شقّ الطريق، في اللغة العربية، أمام السالكين في درب «نظرية القيمة»، وأفاض عليَّ من سخاء علمه وخلقه.

أرجو أن يتقبل هذه الثمرة المتواضعة من سابق غرسه ورعايته...

صلاح قنصوه

مقدمة

تتصدر «القيمة» مكاناً رفيعاً في أحاديثنا المعتادة وجوانب سلوكنا اليومية، كما تشغل مساحة فسيحة من موضوعات البحث في العلوم الاجتماعية، وتحظى بأهمية خاصة في الدين، والفن، والفلسفة.

وقد أوشك أن يكون الحديث فيها كالحديث في «الطب» الذي يشارك فيه الجميع دون حرج، أو خشية اتهام بعدم التخصص.

وربما كان أكثر ألوان الحديث عن القيم ذيوعاً وانتشاراً، هو ما ألفناه في الأسلوب الخطابي البليغ الذي ينطلق من الأوتار الصوتية والشفاه، ويتوجه بإيقاع كلماته وجرسها إلى صيوان الأذن، وينشد في النهاية إعجاباً فورياً. ويعتمد هذا الأسلوب السائد على إشعال حرائق هائلة في غابات الألفاظ التي تنفجر في الجو كالألعاب النارية التي تزدان بها السماء في أيام الأعياد والمهرجانات. وتقتضي بطبيعة الحال حماساً مشبوباً كالذي يؤديه الممثل على خشبة المسرح، ثم ما يلبث أن يذوي ويخفت مع إسدال الستار.

وتظل القيمة على هذا النحو مفهوماً مراوغاً ومثيراً للخصومة الفكرية. ولعلَّ السبب في هذا الاضطراب والتضارب هو الخلط بين مجالين. الأول هو مجال «الممارسة» اليومية حيث تشارك في صوغها شؤون الحياة المعتادة وروافدها من وسائل الإعلام والمؤسسات الدينية، وقواعد العمل، والذوق الشائع.

أمّا المجال الثاني فهو مجال «الدراسة» حيث تتناولها الفلسفة والعلوم

الاجتماعية على نحو مختلف يفصّل البحث في طبيعة القيمة وأنماطها ومصادرها.

وقد يتبادر إلى الأذهان أن ثمّة طريقتين أو اتجاهين للنظر في إلقيمة، ولا بدّ للباحث أن ينضم إلى واحد منهما. الاتجاه الأول هو الذي يحلّق بعيداً في سماوات مثالية باذلاً أقصى الجهد في انتزاع استقلال القيم وعزلها عمّا قد يدنسها من أصول مادية واقعية لكي يخلص لها وجودها الروحي الخاص في عالم المُثل الجليل.

على حين يقف الاتجاه الآخر على الطرف المقابل حيث يعتبر القيم انعكاسات آلية مباشرة للممارسة الواقعية. وتغدو العلاقة شفافة صريحة بين القيم والسلوك العملي المباشر.

غير أن هذا الكتاب محاولة لإثبات عجز هذا الاستقطاب عن استيعاب كافة المواقف المنهجية والنظرية من القيمة.

والكتاب لا يقنع بعرض مختلف وجهات النظر إلّا ريثما يكشف عن الطابع الإشكالي للقيمة، ويوضح جوانبها وعناصرها، لكي يمضي بعدئذ إلى اقتراح وضع جديد لمشكلة القيمة يفتح الطريق لها أمام حلّ لمسائلها من منظور إنساني شامل، يستوعب كافة الجوانب ويرتفع بها ويتجاوزها إلى تصور مركب. ولا يجعل هذا التصوّر من القيمة مجرد جانب من جوانب النشاط الإنساني، أو خصيصة من بين خصائص أخرى، بل يجعل منها طابع وجود الإنسان، وأسلوب فاعليته معاً. ويسعى الكتاب في نهاية الأمر أن يؤكد هذا التصوّر عندما يطبقه على الدين والفن والفلسفة والعلم. وعلى أية حال، فهذا الكتاب، مثل كتب أخرى للمؤلف، يتقدم بدعوة للحوار حول قضية ليس في وسعنا أن نفلت من مواجهتها سواء في الفكر أو السلوك.

القاهرة في مارس ١٩٨١

صلاح قنصوه

الفصل الأول: مشكلة القيمة

تمهيد: مكانة القيمة في عصرنا الراهن.

١ ـ ميلاد نظرية القيمة.
٢ ـ القيمة بين الإنكار والإقرار.
٣ ـ مكانة القيمة من المذهب الفلسفي.
٤ ـ مسائل القيمة ومباحثها.

تمهيد: مكانة القيمة في عصرنا الراهن

يتنازع إنسان العصر توزع في الأهداف والغايات يجد صداه في داخله تمزقاً وقلقاً، ويشعل رغبة مشبوبة في بلوغ التكامل والوحدة كي يتهيّأ له السلام مع النفس والعالم جميعاً.

كما يتقاسم الإنسان إحساس بضآلته في هذا الكون الفسيح في نفس الوقت الذي يشعر فيه بأهمية دوره في هذا الكون نفسه. ولا يملك الإنسان في الحالين سوى فاعليته ووعيه اللذين يحملانه على تدبير أمر نفسه، والتماس طريق مأمونة في شعاب عالم لا يكترث به.

غير أن ظلاً كثيفاً، كما يقول الشاعر إليوت، يسقط بين الرغبة والفعل أو بين الأمل والإنجاز.

ولعلّ القيم الإنسانية هي الشعاع الذي قد يبدِّد هذا الظل. فالسؤال عمّا ينبغي أن يتخذه الإنسان من موقف إزاء هذا العالم المضطرب بالأحداث والثورات في سائر فاعليات الإنسان فكراً وسلوكاً، هو سؤال ينتمي إلى مجال القيم. فقبل كل موقف نختاره، أو قرار نتخذه نسأل أنفسنا: ما هي قيمة ما نعرف؟ وقيمة ما نفعل؟ وقيمة ما سنحققه؟

ويشارك معظم الفلاسفة اليوم في الشعور بما يحيق بالقيم من تهديد مبعثه التحول الاجتماعي المتسارع الذي نشأ عن التطبيقات العلمية المتزايدة. فإذا كانت العلاقات الاجتماعية شرطاً لوجود القيم الشخصية نفسها، فإن كل

صورة من صور المجتمع تفسح الطريق أمام نوع من التهديد لتلك القيم ممّا أدّى إلى الاضطراب والتخبّط في مقاييس القيمة ومستوياتها التي تحظى بالقبول[1] ولهذا يعتمد مستقبل مدنيتنا الحاضرة في نظر الكثير من المفكرين على المدى الذي نستطيع عنده إنقاذ القيم وصونها من الأخطار التي تحدق بها اليوم.

فإذا ما بدأت الحركة العلمية بالفيزياء، وكان برنامج «بيكون» هو السيطرة على الطبيعة، فإن برنامج اليوم هو السيطرة على الإنسان نفسه، وإلّا فكيف نخضع الطبيعة لسيطرة الإنسان دون أن نخضع طبيعته قبلها، وهذه هي مهمة دراسة القيم، لأنه لا يتيسر التحكم في الطبيعة دون تنظيم هذا التحكم وتوجيهه[2].

فهذه القيم، كما يقول د. زكي نجيب محمود، تقوم في نفس الإنسان بالدور الذي يقوم به الربان في السفينة، يجريها ويرسيها عن قصد مرسوم، وإلى هدف معلوم، ففهم الإنسان على حقيقته هو فهم القيم التي تمسك بزمامه وتوجهه[3].

بل هي كذلك تقوم بالدور نفسه في دراسة تاريخ فكر الإنسان، فهي بمثابة الفروض والآراء التي تقتضي التحقيق والإثبات. ومثل هذه القيم كما يقول «وينر» Wiener تتجلّى في صور متباينة تتفاوت في درجة الإعلان والإضمار في المذاهب والفروض التي تدور حول فهم الطبيعة البشرية[4].

ومن سمات القيم في عصرنا الحاضر أنها متعددة متعارضة، وأنها واقعة مع ذلك تحت تأثير الاتجاه نحو توحيد العالم بفضل وسائل الاتصال والنقل والنشر التي ساهم فيها العلم، وأن ثمّة شعوراً متزايداً بالثقة في إمكان تحقيقها مهما

---

(١) M. Jeffreys, **Personal Values in the Modern World**, P. 3.

(٢) R. Perry, **General Theory of Value**, PP. 11.. 12.

(٣) د. زكي نجيب محمود، فلسفة وفن، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(٤) Wiener, Philip. **Aspects of value**, edited by Gruber, PP. 39 - 57.

يكن من تعددها وتعارضها، وأن هناك توافقاً وانسجاماً بين ما يكون وما يُرغَب فيه، بين الواقعة والقيمة، ولم يعد للإنسان ملاذ ينزع إليه بعيداً عن معترك الحياة، نافضاً يده من تبعاتها، بل هناك الاتجاه إلى التمكين لقدرات الإنسان والتوسع فيها أكثر من التضييق من رغباته والتقليل من مطامحه وقيمه(٥).

والإنسان اليوم يجد كل ما ورثه من ألوان الثقافة معرضاً للامتحان، فكل شيء يعتوره التغير في سرعة تقفز به في طفرات لا يسعفه المنطق المعتاد بالتنبؤ بها أو ملاحقتها، فيلقى نفسه فريسة مشاقّه مع وجوده، ومجتمعه، وعالمه، وعصره، فلا تأتلف معتقداته في نسق موحَّد، وهو لا يفكر أحياناً بالطريقة نفسها التي يتصرف بها، وهذا التعارض هو ما يسمّيه «أوجبرن» Ogburn في بعض مظاهره، «بالتخلُّف الثقافي» Cultural lag(٦).

بيد أن هذا التفرُّق والتمزق الذي ينذر لدى البعض بدمار قد أوشك على الوقوع، إنّما يبشّر لدى البعض الآخر بحل لخيوط العالم القديم، وإعادة نسجها، على أساس من نظرة إنسانية شاملة، تلتئم فيها فاعليات الإنسان وأوجه نشاطه جميعاً في وحدة مؤتلفة العناصر، فـ «ماكنزي» Mackenzie على سبيل المثال، يرى أن الحرب العظمى ينبغي أن تكون مَعْلَماً على بداية حقبة جديدة شعارها هو «إعادة البناء» فإن ما تخلّف عن تلك الكارثة من حطام يتطلب إعادة البناء والتجديد، وهي بذلك تهيّىء مصدراً يزوِّدنا بالجَلَد والحماس في الجهد المبذول لإعادة البناء(٧).

فإذا كان ثمّة خطر يتهدد عالم الإنسان وحياته، وأزمة تكاد تخنق وجوده، فإنها لا تُحَل بمجرد مزيد من التطور في العلم والتكنولوجيا لأن هذا التطور نفسه يدخل ضمن أسباب الأزمة، كما لا تُحَل بمواقف سياسية معينة، لأنها أزمة تتصل بمعنى الحياة الإنسانية ذاتها، ومن ثم فهي تنشد من الفلسفة أن تقدم

---

(٥) Perry, op. cit, PP. 13 - 16.

(٦) Ogburn, W., Hypothesis of cultural lag, in **Theories of Society**, edited by Parsons et al., P. 1270.

(٧) — Mackenzie, **Ultimate Values**, P. 109.

عوناً كبيراً. فالفلسفة برفضها التسليم بوجود حدود يضعها لها العلم ليس لها أن تعبرها في بحثها عن المعنى والقيمة في الحياة، هي وحدها التي يمكن أن تتعهد بصقل نوع من التكامل أو التركيب، أو المنظور[٨] لكل جوانب الوجود والحياة. وهذا الالتزام الفلسفي لا يقف إلاّ على قاعدة من القيم، وهو ما يبدو جلياً في فلسفات العصر: الوجودية والماركسية والبراجماتية[*]، أمّا الوضعية المنطقية فهي الوجه السلبي من الفلسفة المعاصرة، لأنها نالت حظوتها فقط من استغلال الشعور بالإثم لدى الفلاسفة لأنهم لم ينشأوا علماء، أو لأنهم على الأقل ليسوا باحثين يكشفون عن معرفة يمكن التحقّق منها بأسلوب العلم ومنهجه[٩].

غير أن الفلسفات الوجودية والماركسية والبراجماتية تتجاوز نتائج العلم الجزئية لتؤلف نظرة كلية «للإنسان ـ في ـ العالم»، تقوم على تصور قيمي بارز للإنسان والعالم معاً. فهي جميعاً فلسفات فعل وعمل وتجربة تستهدف إرضاء مطالب الإنسان ولكن على أسس تختلف فيما بينها في تفسير الوجود والعالم. ولكنها تتفق في تصورها «للواقع الإنساني»، ذلك الواقع الذي يواجهه الإنسان ويتصل به ويتفاعل معه. فهو عند «سارتر» ما يجعل من الناس أشياء إلى نفس المدى الذي تكون عنده الأشياء إنسانية، فإذا كان الإنسان هو الموجود الذي وجوده في تساؤل عن وجوده، فإن هذا التساؤل لا بدّ أن يكون تحديداً للعمل (أو البراكسيس Praxis) ويأتي هذا التساؤل النظري كلحظة تجريدية من العملية الكلية، وبذلك تغدو المعرفة ذات طبيعة عملية، فهي تغير من موضوع المعرفة، ولكن ليس بالمعنى العقلي التقليدي، بل على النحو الذي تحول بمقتضاه التجربة في الميكروفيزياء موضوعاتها بالضرورة[١٠]. فالإنسان يصنع نفسه عن طريق تحديدات لا تظهر إلاّ في مجتمع يبني نفسه بوساطة ما يُنسب إلى كل عضو

---

(٨) — Davidson, (editor) **Search for meaning in life**, PP. 1 - 2.

(*) بسطت هذه الفلسفات وموقفها من القيمة في الفصل الثاني.

(٩) — Ibid., PP. 334 - 341.

(١٠) **Sartre, The problem of Method,** translated by Barnes, P. 167.

من أعضائه من عمل معين خاص وعلاقة معينة بنتاج عمله، وعلاقات إنتاج مع غيره من أعضاء المجتمع، على أن يجري ذلك في نطاق عملية كلية Totality وعلى شريطة أن تؤيد تلك التحديدات وتُدمج ذاتياً Internalized، وتُعاش بوساطة «مشروع شخصي»[١١].

بينما يكون الواقع الإنساني عند «ماركس» Marx فاعلية موضوعية فهو ليس القطب الآخر المتمثل في اللّافاعلية بل هو الفاعلية الإنسانية الحية التي تتبدّى في كلية الإنسان الفاعل داخل الطبيعة المادية، فالواقع الإنساني، أو الفاعلية الحقيقية نقد وعمل في آن واحد، فهو نظرية أثناء العمل، وعمل مطابق للنظرية التي هي بدورها من صميم الواقع الذي يشكله الإنسان[١٢]. فليس ثمّة واقع أو حقيقة معطاة قبل كل شيء، بل ليس هناك سوى التحقق من صدق فكرنا، ومن صدق قيمنا في الواقع نفسه، بعد نفاذ العمل الإنساني عنصراً جوهرياً في تكوينه.

أمّا الواقع الإنساني عند «ديوي» فهو حصيلة ما يُضاف إليه من ضروب تفاعل الإنسان مع العالم الطبيعي[١٣]، أو هو على حد تعبيره «متصل» الخبرة أو التجربة الذي يضم الحالات الخاصة من التفاعلات داخل إطار مركب واحد. والمعرفة نفسها فعل يعدل ما هو قائم من قبل، وتبتعث قيمتها من نتائج هذا التعديل، فليست المعرفة خاضعة للظروف الخارجية، بل هي فعل موجه بما فيه من قصد وغاية أي بما فيه من ذكاء يتجه إلى عواقبه[١٤].

ويتبين من ذلك أنها فلسفات لا تسلّم بالأمر الواقع، بل تتطلع دائماً إلى المستقبل من خلال اعترافها بقدرة الإنسان على تغيير نفسه وواقعه من حوله، ودعوتها إلى ممارسة الإنسان لفاعليته للعلو على حاضره، فالإنسان عند سارتر

---

(١١) Ibid., P. 170.

(١٢) Marx and Engels, **Selected Works**, Vol. 2. P. 403.

(١٣) ديوي، البحث عن اليقين، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، ص ٢٦١.

(١٤) المرجع السابق، ص ٢٧٢.

يصنع وجوده بقذف نفسه إلى المستقبل، وهو لا يصنع ذلك إلاّ بعد أن يسجل نفسه في عالم المادة الذي يواجهه بوصفه مقاومة أو أداة، وبذلك يكون في مقدور الإنسان أن يصنع التاريخ لقدرته على تجاوز موقفه، فهو لا يتطابق مع موقفه، ولكنه يوجد كعلاقة معه، وهو الذي يحدد كيف سيحيا فيه وماذا يكون معناه بالنسبة إليه، أي أنه ليس محدوداً بذلك الموقف. ولا بدّ أن تنطوي العمليات التي يتخطى بها هذا الموقف على الأوضاع الجزئية الخاصة التي تكونه، والناس يصنعون التاريخ بهذا التخطي المستمر، وليس ثمّة قانون باطن، ولا كيان أسمى يسيطر على علاقات الإنسان بغيره، لأن الحوادث الإنسانية لا تقع نتيجة إطار خارجي من العلية، وليست مطابقة لأي إطار قَبْلي من التفسير[١٥].

كذلك يقول «ماركس» أن الفلاسفة لم يعدوا أن يفسروا العالم على أنحاء شتّى، بينما ينبغي أن يغيروه[١٦]. والحتمية لا تكفي نفسها بنفسها، ولا بدّ أن تنضم إليها الفاعلية الإنسانية لكي يُصنع التاريخ، فالناس يصنعون تاريخهم على أساس من الأوضاع السابقة. إلاّ أن التاريخ «لا يستخدم الإنسان أداة لتحقيق غاياته كما لو كان التاريخ شخصاً مستقلاً، وإنما التاريخ فاعلية الإنسان وهو يلاحق أهدافه الخاصة»[١٧].

ولا يختلف «ديوي» عن سارتر وماركس في التصوّر التقدمي للتجربة الإنسانية، فهي تنطوي في ذاتها على إبراز الإمكانيات المثالية، فإنْ لم يكن للقيمة وجود منعزل مستقل، فهي وسيلة لتنظيم جديد للواقع وإعادة تشكيل له، يحقق به الإنسان معاني منشودة[١٨]. وما يختزنه الواقع الإنساني إنما يقوم على فكرة التقدم، فالمستقبل هو الذي يحكم الخيال أكثر مما يحكمه الماضي، وينتصب «العصر الذهبي» أمامنا ولا يثوي خلفنا، والممكنات الجديدة تحثّنا

---

(١٥) Sartre, op. cit., Passim.

(١٦) Marx and Engels, op. cit., P. 405.

(١٧) Marx and Engels, **Holy Family**, P. 120.

(١٨) ديوي، المرجع المذكور، ص ٣٣٤.

وتبعث فينا الإقدام(١٩).

ولا تطرح تلك الفلسفات العلم من حسابها، بل تستبعد النزعة العلمية المغالية Scientism التي تضيق من منهجه، وتتعنت في تطبيقه، بحيث تغلق دون الإنسان آفاقاً رحيبة من الفعل والإبداع. ولا تحاول تلك الفلسفات، وهي في صفاء مصادرها مبرأة من تحزب تلاميذها، أن تقدم عقيدة كاملة نهائية بقدر ما تتيح منهجاً واتجاهاً يسع الجديد من المعرفة ويتغير معه، فكأنها تقبل بمنطقها نفسه إمكان تجاوزها في المستقبل ما دامت تسلمٌ بأن الحقيقة ليست مطلقة، وأن الإنسان والعالم متغيران. وتشبه في هذا ما وصل إليه العلم في عصرنا الراهن الذي فقدت دعواه القديمة عن الحقيقة الصارمة والموضوعية الجامدة مشروعيتها وجدواها، فلم يعد الإنسان أو الباحث العلمي مجرد مشاهد محايد للأحداث والوقائع العلمية، بل صار له دوره الحاسم في القيام بالملاحظة والتجربة، وصوغ الاستدلالات والنتائج، وكشف القوانين والنظريات. وهذا هو ما تؤدّي إليه «النسبية» عند آينشتين من القول بوجود الإطارات المرجعية Frames of reference لقياس الزمان(٢٠)، وما يثبته مبدأ اللاتعين عند هايزنبرج Heisenberg من تأثير عملية الملاحظة على قياس وضع أو سرعة الجسيمات(٢١).

كما تقترب تلك الفلسفات من طابع تطور العلم الذي يتمثل في انطواء قوانينه ونظرياته، وكذلك منهجه وأدواته، على إمكان تجاوزها وتغيرها بحيث تتفتح على كل ما يفضي إليه البحث المتصل من الجديد، في الكشف والتفسير.

وهكذا نجد أن فلسفة العصر تخترق أسوار مشكلاتها التقليدية لتحتضن كل مشكلات الإنسان المعاصر على أساس من منظور إنساني شامل مؤلف من القيم، وينطلق مما هو كائن، متجاوزاً إيّاه، ومتطلعاً إلى «ما ينبغي أن يكون» لمستقبل الإنسان.

---

(١٩) Dewey, **Reconstruction In Philosophy**. P. 59.

(٢٠) **Lincoln Barentt, The Universe and Dr. Einstein**, P. 78.

(٢١) **Phillip Frank, Philosophy of Science**, PP. 207 - 8.

١ ـ ميلاد نظرية القيمة

تسللت «القيمة» إلى معجم الفلسفة حديثاً، ونفذت إلى مذاهب الفلاسفة من أبواب متعددة، وتحت أسماء مختلفة. ولكنها لم تُعمَّد موضوعاً ومبحثاً شرعياً من موضوعات ومباحث الفلسفة إلاّ منذ زمن قصير يكاد لا يجاوز القرن التاسع عشر. ولعلَّ اكتشافها كان أعظم ما حققه ذلك القرن[٢٢]. غير أن الآراء التي تدور حولها لم تتبلور بعد، وما تزال أحد موضوعات الفلسفة المعرضة للنمو والتطور. فلم تتبيَّن أهمية مشكلة القيمة في تاريخ الفلسفة إلاّ تدريجياً وفي أناة ومهل. لذلك لا نعثر في الفلسفات القديمة مَنْ تجعل من القيم مشكلتها المحورية أو حتى مَنْ تعبر عنها. ولكننا لو اعتبرنا مشكلة القيمة عنواناً جديداً يُطلق، من بعض جوانبه، على موضوعات قديمة لتسنَّى لنا أن نتتبع نشأتها وتجليتها عند بعض المذاهب القديمة.

فإذا ارتددنا إلى فلسفات الإغريق، ناظرين إلى المسائل التي تثيرها مشكلة القيمة، لأمكننا القول بأنها كانت على وعي بهذه المسائل، ففي محاورة «فيدون» يظهر سقراط وهو يلفت النظر إلى مذهب «أناكساجوراس» القائل بأن العقل هو المصدر العظيم للحركة، ثم يستطرد قائلاً بأن أناكساجوراس لم يأخذ مذهبه على محمل الجد بصورة كافية، لأنه لو فعل لأقرَّ بأن العقل موجه في أفعاله بفكرة ما هو الأفضل.

---

(٢٢) Schiller, F., in Encyclopeadia of Religion and Ethics. art. value.

وبعبارة أخرى، إذا كان العقل هو تفسير الحركة، فإن التفسير الأقصى لا بدّ أن يكون في تصور القيمة(٢٣).

كما كان أفلاطون يرى في الخير ـ أو القيمة ـ تتويجاً لعالم المُثُل، ومبدأ بناء العالم الذي ينتظم كل الصور والقوانين. وهو في ذلك يضع القيمة فوق الوجود فهي المبدأ الأسمى للتفسير.

كذلك كان أرسطو عندما حاول تنسيق الكائنات على أساس غائي بإقامة علاقة الكائن بغاية، أي القيمة الجوهرية لوجوده، لم يؤكد الواقعية الموضوعية للكيفيات القيمية فحسب، بل زعم سموها أيضاً على سائر خصائص الكائنات(٢٤).

وفي وسعنا أن نجد مثل ذلك عند فلاسفة العصور الوسطى تحت إسم الخير أو الخير الأقصى أو الكمال، وخاصة عند توماس الأكويني في توحيده بين القيمة العليا والعلّة الأولى، أي الله، بوصفه كائناً حياً أزلياً خيّراً(٢٥).

كذلك من اليسير أن نعمم الحكم مع «جود» Joad في قوله بأن ما يُسمى «مشكلة القيمة» اليوم، إنما هي المناقشات التي كانت تدور حول الجمال والأخلاق(٢٦)، ولن نعدم قط مذهباً قديماً، أو وسيطاً، أو حديثاً يخلو من مثل تلك المناقشات.

أمّا التطوّر الحديث لتصور القيمة، أو بعبارة أدق، القيمة من حيث هي عنوان جديد لموضوع جديد، فقد انطلق ابتداء من «كانط»، ويعدّه البعض فيلسوفاً للقيمة على الأصالة، ففي وسعنا، دون أن نبالغ كثيراً، أن نقابل بين كتبه النقدية الثلاثة، وبين ثالوث القيم التقليدية، الحق والخير والجمال، فنقد

---

(٢٣) Mackenzie, op. cit. P. 18.

(٢٤) Urban, W. M., in **Encyclopaedia Britannica,** art. Value.

(٢٥) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص ٣٠٣.

(٢٦) **Joad, Guide to Philosophy,** P. 358.

العقل النظري يبحث في الحق، بينما يتناول نقد العقل العملي قيمة الخير، ويعالج نقد الحكم قيمة الجمال. إلاّ أن فلسفة القيمة هذه ظلّت ضمنية مضمرة[٢٧]. على أن إسهامه الحقيقي في حل مشكلة القيمة إنما يرد إلى الآثار التي ترتّبت على ما أسماه بالثورة الكوبرنيقية، فقد نبذ كانط التصوّر الكلاسيكي لموضوعية الخير ـ أو القيمة ـ من قبل التفكير التجريبي، فإذا كانت الكيفيات الثانوية مثل اللون والذوق والصوت معتمدة على الذات المدركة، فإن ما يُسمى اليوم بالكيفيات الثالثة Tertiary[٢٨] مثل الجمال أو الخيرية إنما تعتمد بدورها على الرغبة والوجدان الإنساني. غير أن نفي كانط للقيم خارج أسوار العالم الموضوعي لم يتم إلاّ على أساس أبستمولوجي، لأنه عاد فاعترف بموضوعية القيم في صورة جديدة، فرغم أنها لا توجد على النحو الذي توجد عليه الموضوعات المادية، إلاّ أنه يعترف بها مصادرة يلزم التسليم بها على أساس أكسيولوجي، وذلك في قوله بأنه لا يمكن تبرير الاعتقاد بوجود الله وبالحرية وخلود النفس تبريراً علمياً، بل يتحقق ذلك من أجل الفعل action، فمواصلة الحياة، ومباشرتها تلزمنا بالضرورة أن نحقق أفعالنا، كما لو كانت تلك الاعتقادات صادقة، فهكذا أقام كانط ثنائية بين «الإيمان» و «المعرفة»، كما أعلن سمو العقل العملي على العقل النظري.

وبذلك استطاع كانط أن يثير مسائل جديدة تدور حول القيمة والواقعة، والقيمة والصدق التجريبي Validity، والقيمة والوجود[٢٩].

وصفوة القول إن النصيب الأكبر من النظرية العامة للقيمة، أو الأكسيولوجيا المحدثة، إنما يدين بوجوده إلى الفلاسفة الكانطين، والكانطين الجدد، فـ «بنكه» Beneke (+ ١٨٥٤) يقيم أخلاقه العملية كلها على مشاعر

---

(٢٧) ريمون روييه ، فلسفة القيم، ترجمة د. عادل العوا، ص ٣.

(٢٨) الكيفيات الثالثية اصطلاح ابتكره سانتيانا Santayana للدلالة على الصفات التي يخلعها العقل على الموضوعات في مقابل الكيفيات الأولية والثانوية النابعة من الموضوعات.

(٢٩) Urban, op. cit.

القيمة، ويعتقد ريمون روبييه Roubyer أن «لوتسه» Lotze (+ ١٨٨١) هو أول مَنْ استخدم لفظ القيمة وهو بالألمانية Werte ـ بالمعنى الفلسفي[٣٠] وهو الذي يحدد ويشرط «ما هو كائن»، فالطبيعة في نظره موجهة نحو تحقيق الخير. ورد الدليل الأنطولوجي على وجود الله إلى كلية Totality القيمة وشمولها الذي لا ينفصل عن الوجود[٣١].

أمّا «لوتسة» فيعتقد أن نيتشه Nietzschc (+ ١٩٠٠) هو وحده الذي استطاع أن يتيح لمصطلح القيمة إذاعته واتساعته بين الناس. وهو المسؤول عن سيادة القيمة تصوراً أسمى وأقصى للفلسفة.

واحتلّت القيمة عند «ريتشل» Ritschl (+ ١٨٨٩) مركز الصدارة في مسائل الدين واللّاهوت. وتتميز موضوعات الإيمان عنده من حيث هي أحكام قيمة Value judgments عن الأحكام النظرية، رغم أن النوعين من الحكم يتساويان في إمكان إثبات صدقهما ويقينهما. وإلى ريتشل تُنسب تبعة التفرقة المعروفة بين أحكام القيمة وأحكام الواقع[٣٢]. وإليه تُنسب أيضاً تبعية أحكام الواقع لأحكام القيمة[٣٣].

أمّا «فندلباند» (+ ١٩١٥)، فالفلسفة لديه هي علم القيم، بينما العلوم التجريبية وحدها هي التي تُعنى بالوقائع[٣٤].

وتبع «ريكرت» Rickert (+ ١٩٣٦)، ومنستربرج Mansterberg (+ ١٩٣٦) فندلباند، وقد تطورت على أيديهم نظرية للقيمة متأثرة بالكانطية الجديدة.

---

(٣٠) روبيه، المرجع المذكور، ص ٤٠.

(٣١) Schiller, op. cit.

(٣٢) Lavelle, L., **Traité des Valeurs**, Paris, P.U.F., P. 511.

(٣٣) Urban op. cit.

(٣٤) Herzberg, **The Psychology of Philosophers**, P. 102.

أمّا في النمسا، فقد تضافرت مدارس الفلسفة والاقتصاد وعلم النفس على إبراز تصور القيمة، وتصنيفها، وصلتها بالرغبة والإرادة، وقوانين حركتها، والمشاعر المصاحبة لها، وتطبيق قوانين المنفعة الجدية Marginal utility الاقتصادية على القيم جميعاً، كما هو الحال عند «ماينونج» Meinong (+ ١٩٢٠) و «اهرنفلس» Ehrenfels (+ ١٩٢٩) من الفلاسفة المعنيين بالدراسات النفسية، وعند منجر Menger وفيزر Wieser من علماء الاقتصاد.

أمّا في بريطانيا وأمريكا، فقد أبطأ مقدم نظرية القيمة، حتى استطاع جوسيا رويس Royce (+ ١٩١٦) وشيلر (+ ١٩٣٦) والبراجماتيون، أن يرغموا تصوّر القيمة على التأقلم في بلادهم، فنجد بولدوين Baldwin يجعل من الجمال أساس القيم جميعاً[٣٥] كما نشر تلميذه إيربان عام ١٩٠٩ بحثاً في «التقويم» يُعدّ أول بحث أكسيولوجي منظم في القرن العشرين[٣٦].

كذلك في فرنسا، ظلّت نظرية القيمة طويلاً خارج الفلسفة، ولم يؤذن لها بالدخول إلاّ من زمن قريب[٣٧]. وقد تسلّلت إلى ميدان علم الاجتماع قبل أن تلج باب الفلسفة على يد (دروكايم) في مقاله عن أحكام القيمة وأحكام الواقع[٣٨]، وكذلك عند «بوجليه» Bouglè في كتابه دروس سوسيولوجية عن تطور القيم عام ١٩٢٩.

أمّا فلسفة القيم فلم يُقدَّر لها الذيوع والانتشار إلاّ في العقد الخامس من هذا القرن عند «لافيل» Lavelle و «لوسن» Le Senne وسارتر، وبولان Polin.

وقد اتخذت عند لافل صورة جديدة، فقد دخلت في نطاق الأنطولوجيا والميتافيزيقا فهو يقول: «ثمة هوية بين الوجود وتبريره الخاص، ومن ثمّ

---

(٣٥) Lalande, A., **Psychologie des Jugements de valeur**, P. 3.

(٣٦) د. توفيق الطويل، المرجع المذكور، ص ٣٠٣.

(٣٧) بريبه، اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة د. محمود قاسم، القاهرة، ص ٨٢.

(٣٨) **Durkheim, Sociology and Philosophy,** Chapter four.

يستحيل الفصل بين الأنطولوجيا والأكسيولوجيا[٣٩]. فهو يمثل مع «لوسن» الاتجاه الروحي في الفلسفة المعاصرة التي تغدو عندها الفلسفة والميتافيزيقا بصفة خاصة، وعياً بالقيم التي تتهددها الأخطار في حياة الإنسان المعاصر. وبذلك تدخل القيم شريكاً في تعريف الميتافيزيقا.

وفي البلدان العربية، تناول الدكتور توفيق الطويل، بجامعة القاهرة، مبحث الأكسيولوجيا ـ نظرية القيم ـ في كتابه أسس الفلسفة عام ١٩٥٢، ثم تابع دراسته للقيم، وخاصة من الوجهة الخلقية، في كتبه ودراساته التالية، مثل «مذهب المنفعة العامة» (١٩٥٣)، «والمشكلة الخلقية» (١٩٥٤)، «والفلسفة الخلقية» (١٩٦٠) الذي يعرض في نهايته نزعة مثالية معدلة في الأخلاق.

وكذلك أفرد الدكتور عادل العوا، بجامعة دمشق، كتاباً لـ «القيمة الأخلاقية» عام ١٩٦٠، تناول فيه مسائل الأخلاق والقيمة بوجه عام من وجهة نظر وجودية[*].

---

(٣٩) Lavelle, L., Introduction à L'ontologie PP. VII - VIII.

(*) سنعرض لأهم وجهات النظر المذكورة آنفاً في الفصل التالي.

٢ ـ القيمة بين الإنكار والإقرار

لا يتمتع البحث في مسائل القيمة بدرجة واحدة من المشروعية عند بعض مذاهب المحدثين من الفلاسفة، فقد تعرّضت أخيراً مسائل الفلسفة جميعاً على يد فريق من الفلاسفة للإنكار والجحود، ونـزع منها أوراق اعتمادها، وعزلت الفلسفة عن منصبها التقليدي لتصير وصيفة للعلم، تتسقط قضاياه وتصوراته، وتتبعها بالتحليل المنطقي أو اللغوي، دون أن يكون لها الحق في التعبير عن مشكلات تختص بها وحدها، تبحث عن تفسيرها أو تجد حلولاً لها. هذا الفريق من الفلاسفة هو حلقات الوضعيين المنطقيين وغيرهم من التحليليين التي تضم أمثال «رسل» ومور Moore، وفتجنشتين Wittgenstein وكارناب وآير، وشليك وفايجل، وغيرهم. ويتفق هؤلاء كثيراً أو قليلاً على استبعاد كل ما يخرج عن دائرة قضايا العلوم الرياضية والتجريبية، لأنها وحدها التي تحمل معنى، وغيرها من القضايا والعبارات لغو باطل، وكلام بلا معنى.

فأمّا العلوم الرياضية فقضاياها تحليلية يكرر محمولها موضوعها، «ولا يقتضي تحقيق صدقها أكثر من مراجعة الكلام نفسه عجزه على صدره، لنرى إنْ كان العجز تكراراً دقيقاً للصدر كله أو بعضه»[٤٠]. وتلك هي قضايا المنطق والرياضيات.

أمّا العلوم التجريبية فقضاياها تركيبية، يتطلب التحقق من صدقها رجوعاً

---

(٤٠) د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص ٣٥.

إلى معطيات الحس Sense data في الخبرة أو التجربة الحسية المباشرة.

ولا يبقى للفلسفة في هذا كله سوى أن تفرغ لتحليل النوعين السابقين من العبارات من حيث المبنى والمعنى ومن جهة اللغة والمنطق.

وقد صرَّح هؤلاء الفلاسفة بأن مصدر معظم مشكلات الفلسفة، إنْ لم يكن مصدرها جميعاً، الاختلاف على الألفاظ متى كانت مضطربة غامضة، فهي مشكلات لفظية لا تقف على قدميها أمام التحليل، لذلك فإن مهمة الفيلسوف الحديث التي ينبغي عليه ألّا يعدوها، هي التحليل، فيعمد إلى استخراج المقومات، أو استخلاص النتائج مما يتصدّى لتحليله من قضايا وتصورات، دون أن يضيف من عنده أحكاماً عن الوجود أو الإنسان كله أو بعضه.

وهكذا لا تجد أحكام القيمة لها مكاناً في الفلسفة لأنها ليست قضايا على الإطلاق مما يمكن أن يوصف بالصدق أو بالكذب، ومن ثمَّ فهي لا تحمل معنى، ولا تعدو أن تكون أوامر في صورة لغوية مضللة، لا تجد قوتها في رأي «فايجل» إلّا في دعوتها الانفعالية:

إيماءاً أو إيعازاً، رجاءً أو أمراً، مما لا يمكن استخلاصه من معرفة الوقائع[41]. والعبارات الخلقية، أو القيمية بوجه عام، عند آير لا تصف شيئاً، بل هي ليست عبارات على الإطلاق. وهي إنْ تحرّينا الدقة، عبارات وقضايا غير صحيحة، كما أن الدليل الخلقي ليس برهاناً صورياً أو علمياً على السواء[42].

ويعترف آير أن موقفه ليس رأياً مبتكراً أصيلاً، فهو مستمد من مذهبي رسل وفتجنشتين اللذين يعدّان النتيجة المنطقية للنزعة التجريبية عند بركلي وهيوم. والعبارة عنده إمّا أن تكون تحليلية أو فَرَضاً تجريبياً قابلاً للتحقّق

---

(٤١) فايجل، هـ، مقال التجربية المنطقية، في فلسفة القرن العشرين تحرير داجوبرت رينز، ترجمة عثمان نويه، ص ١٨٠.

(٤٢) Ayer, **Philosophical Essays,** PP. 231 - 232

بالمشاهدة الحسية، فيقع المنطق والرياضيات في الفئة الأولى، بينما يقع العلم ومسائل الحياة المعتادة في الفئة الثانية، وليس ثمّة فئة ثالثة يمكن أن تتسع لأحكام القيمة، وهو ينكر إمكان ترجمة أحكام القيمة إلى عبارات تجريبية فهي عنده «أشباه تصورات» Pesudo - concepts ومحمولاتها ليست محمولات صحيحة، لأنها لا تعبر عن صفات للأشياء يمكن أن تلتقطها الحواس ذلك أن «وجود رمز أخلاقي في قضية لا يضيف شيئاً إلى محتواها الوقائعي»(٤٣).

ولم يكن آير أول مَنْ عرض لهذه النظرية الانفعالية للقيم عام ١٩٣٦ في كتابه «اللغة والحق والمنطق»، فقد استخدم أوجدن Ogden ورتشاردز Richards في كتابهما «معنى المعنى» The Meaning of Meaning عام ١٩٢٣ إسم النظرية الانفعالية، لأول مرة بنفس الدلالة التي استخدمها آير بعد ثلاثة عشر عاماً. فهما يقولان إن الخير وهو موضوع الأخلاق لا يعني شيئاً وليس له وظيفة رمزية(٤٤).

وقد سبقهم إلى مثل ذلك هيوم رائدهم الأول في زعمه بأن الحكم الخلقي مسألة عاطفة وإحساس وليس حكماً عقلياً(٤٥). ويقفو رسل أثره قائلاً بأن مادة الأخلاق تباين مادة العلوم، لأنها محض مشاعر وانفعالات، وليست مدركات حسية، فالحكم الخلقي، أو حكم القيمة لا يقرر حقيقة واقعة، بل يبتعث أملاً في شيء أو خوفاً منه، رغبة في شيء، أو عزوفاً عنه، وإنْ كان كثيراً ما يحدث ذلك كله في صورة مقنعة(٤٦). والمسائل الأخلاقية لديه، ليست متعذرة بقدر ما هي أحياناً مسائل غير مشروعة(٤٧). وقد أفاض من قبلهم وسترمارك Westermarck في الحديث عن النسبية الخلقية، وذكر عن نفسه أنه استطاع ببحوثه الخلقية أن يدعم العقيدة القائلة بأن الوعي الخلقي إنما يرتكز في نهاية

---

(٤٣) — Warnock, M., **Ethics Sience 1900**, PP. 82.

(٤٤) — Ibid, PP. 84 - 50.

(٤٥) — Quoted in Magill, **Masterpieces of world Philosophy**, P. 935.

(٤٦) رسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ص ١٧.

(٤٧) Flower, E., **Aspects of Value**, edited by Gruber, P. 23.

الأمر على الانفعالات، وأن الحكم الخلقي يفتقد الصدق الموضوعي، وأن القيم الخلقية ليست مطلقة بل هي نسبية تضاف إلى الانفعالات التي تعبر عنها(٤٨). ولا يعني استبعاد هذا الفريق من الفلاسفة للقيمة وأحكام القيمة من نطاق العبارات والقضايا ذات المعنى، أنهم صرفوا النظر عنها، لأننا نجد بعضهم معنياً بمسائل الأخلاق وأحكام القيمة مطبقاً عليها منهجهم التحليلي، غير أنهم قد توصلوا إلى نتائج مختلفة. فهذا «ستفن تولمين» قد وجه اهتمامه إلى طبيعة الاستدلال الخلقي، كما قدم «ولمان» Wellman ما أسماه «بابستمولوجيا الأخلاق» منكراً أن يكون للتقويم Evaluation أي معنى وصفي يقوم على المقارنة والوصف(٤٩).

وتشبه أبستمولوجيا الأخلاق من بعض الوجوه بما يقصد إليه فرانكنا Frankena بما وراء الأخلاق Meta - ethics، وهي ما لا يتعلق بالمسائل المعيارية أو العملية، أي التي لا تتعلق بما هو الخير أو الصواب، بل تُعنى بتحليل معنى ووظيفة أحكام الخير (أو القيمة) أو الصواب (وهو ما يعني عنده الإلزام)، ومنطق تسويغها(٥٠).

أمّا «ستفنسن» Stevenson فيقرّ لأحكام القيمة بنصيب ضئيل من المعنى الوصفي، وقد قدم نظريته الانفعالية في ثوب جديد من نظريات المصلحة Interest(٥١).

ولكن بينما تفترض المصلحة التقليدية، كما هو الحال عند «بيري»، أن العبارات القيمية أوصاف لحالات موجودة من المصلحة، تذهب النظرية الانفعالية إلى القول بأن «الاستخدام الرئيسي للأحكام الخلقية إنما هو من أجل خلق مصلحة»(٥٢).

---

(٤٨) Westermarck, **Ethical Relativity**, P. 289.

(٤٩) Wellman, C., **The Language of Ethics**, Passim.

(٥٠) Frankena, **Philosophy**, edited by schlatter P. 347. Mind.

(٥١) نشر نظريته عام ١٩٢٧ في مجلة Mind تحت عنوان: The emotive meaning of ethical terms.

(٥٢) Warnock, op. cit., P. 94.

ويفرّق ستفنسن بين الاستخدام الوصفي للقضايا والاستخدام الدينامي فالمعنى الانفعالي لكلمة «إنما هو ميل الكلمة، الناشىء من تاريخ استخدامها، إلى توليد استجابات مؤثرة في الناس»، ويقول «إن كلمات معينة، بسبب معناها الانفعالي، تلائم نوعاً معيناً من الاستخدام الدينامي، بحيث يضلّ المستمع إذا ما استُخدمت بطريقة أخرى، وكلما كان للكلمة معنى انفعالي، كلما قلّ احتمال استخدام الناس لها استخداماً وصفياً خالصاً. والعلاقة بين الاستخدام الدينامي والاستخدام الوصفي علاقة ممكنة وليست ضرورية ولكنها على جانب كبير من الأهمية. والعبارة القائلة بأن «س خير» لبس لها إلاّ استخداماً دينامياً، أي أن لها معنى انفعالياً فحسب، ومن الضلال أن نحسب لها معنى وصفياً[٥٣]».

وقد تيسّر لفتجنشتين أن يوجز تلك الوجهة من النظر في عبارته الحاسمة:

«يجب أن يقوم معنى العالم خارج العالم. كل شيء في العالم كما هو، ويحدث كما يحدث، ولا توجد فيه قيمة. وحتى لو وجدت هناك فلن يكون لها قيمة وإذا كان ثمّة أي قيمة مما تكون لها قيمة، فلا بدّ أن تقوم خارج كل ما يحدث أو يكون كذلك. لأن كل ما يحدث ويكون كذلك إنما هو عارض»[٥٤].

ويحسن بنا قبل أن نمضي إلى نقد الأساس المنطقي الذي يقيمون عليه إنكارهم النظري للقيمة، أن نشير إلى موقفهم العملي منها. ففي الوقت الذي

---

(٥٣) Ibid, P. 96.

(٥٤) Ibid, P. 92.

وقد وردت هذه العبارة في خاتمة كتاب فتجنشتين:

«Tractatus logico philosophicus»

«The sense of the world must lie outside the world. In the world everything is as it is and happens as it always happen. In it uhere is no value. And if there were it would be of no value. If there is any value which is of value, it must be outside all, happening and being so. For all happening and being is accidental».

خرجوا فيه من باب أحكام القيمة، عادوا فتسللوا إليها من النافذة، فهم يسرفون في إنكار المعنى واحتمال الصدق أو الكذب في أحكام القيمة، ثم ما يلبث أن يحاول كل منهم وضع نسق خلقي يضمر اعترافاً بالقيمة وأحكامها، بوصفها قضايا تحمل معنى وتقبل التحقق ويبدو أن تطبيق منهج التحليل اللغوي والمنطقي على مشكلات القيمة، وخاصة ما يتعلق منها بالأخلاق، لم يأت بنتائج جديدة. فهذا جورج(٥٥) مور Moore يعود فيمثل تقاليد الحَدْسيين. والخير عنده خاصة Property لا تقبل التعريف أو التحليل، بسيطة، فذة Unique فريدة، ولا يمكن إدراكه إلاّ بالحَدْس أو البصيرة المباشرة ويعني ذلك أن صدق القضايا التي تحكم بقيام خيرية باطنية ذاتية، أي التي تحكم بأن أمراً ما هو خير بمقتضى ذاته وليس لأن قيمته وسيلة لغيره، هو صدق يمكن إدراكه مباشرة دون توسط أو برهان(٥٦).

وهذا «شليك» رائد حلقة فينا يرتدّ إلى الاعتراف بأن الأخلاق علم من حيث هو جهد لتحصيل المعرفة عن الصواب والخطأ، وأن القيم وضروب الإلزام إذا كانت نسبية وفقاً لرغبات الأشخاص، فهي موضوعية، بمعنى أن البشر يؤثرون بعض الأشياء على غيرها(٥٧).

ويعود مارشال ووكر M. Walker وهو أحد فلاسفة العلم المناصرين للوضعية المنطقية، بعد أن يفرغ من تحليله للعلم مصدراً للنصح والمشورة في السلوك الإنساني، يعود فيقرر بأن الأخلاق أيضاً هي مصدر للنصح والمشورة في السلوك. وهو ينشد في تحليله وحدة الأصل والغاية للنصح والمشورة في العلم والأخلاق معاً، فالأصل هو التجربة الإنسانية، والغاية هي بقاء الإنسان. والحكم الخلقي والحكم العلمي لديه سواء، فكل منهم يقوم على أساس من النظر إلى النتائج والتنبؤ بها حسب قاعدة مقررة أو قانون معلوم، ولذلك يسعى

(٥٥) Gass. W., **Encyclopaedia of Morals,** edited by V. Fern, art. logical positivism.

(٥٦) Quoted in Magill, op. cit., PP. 755 - 6.

(٥٧) Ibid, P. 935.

الإنسان فردا أو نوعا، في نزوعه للبقاء، إلى استخدام المنهج العلمي للتنبؤ بالمستقبل ليتسنى له بناء سلوكه على أساس من هذه التنبؤات.

وهو يفرِّق بين ما هو خلقي Moral، وبين ما هو أخلاقي Ethical[٥٨]، فالأول هو ما تتصرف الثقافة Culture بمقتضاه بالفعل، بينما الثاني هو ما تبتغيه الثقافة أن يكون، ولكنه يصرِّح بأن نظرته الأخلاقية التي يعرضها في كتابه لا تحرص على تلك التفرقة[٥٩].

أمّا هربرت فايجل المتحدث بإسمهم والمؤرخ لهم على اختلاف نزعاتهم، فيختم مقاله الشهير في الوضعية المنطقية بنظرية للقيمة يتتلمذ فيها على «ديوي»، ذلك الفيلسوف الذي يجعل للقيمة دوراً كبيراً في مذهبه. فيعزو فايجل للقيم الوسلية معنى واقعياً، فهي التي تحددها الحاجات والاهتمامات التي تقرر ما قد ثبت بالتجربة من علاقات بين الوسائل والغايات، ويحكم عليها بالصدق أو الكذب. والوسائل والغايات وثيقة الارتباط، ومن الإسراف في التبسيط أن يُفترض وجود سلم واضح الدرجات للقيم الوسلية التي تتوجها قيم قصوى محددة. وإذا كان من الممكن اجتناب شر فلسفة المطلق الميتافيزيقية في نظرية القيم، فيكف يتيسر إتقاء شرور فلسفة القول بالنسبية في نظرية القيم التي من شأنها أن تسلِّم إلى الفوضى؟ فالمؤرخون وعلماء الأنثروبولوجيا والنفس والاجتماع، قد يصلون إلى تبرير كل نظام خلقي بدرجة متكافئة اعتقاداً منهم باستحالة وجود نظام فريد في الأخلاق يتفق عليه البشر ويلتزمون به كافة، إلاّ أن ذلك مغالطة تبسيطية كثيراً ما ضلَّلتنا بها الفلسفة التجريبية، غير أن الدراسة التجريبية الحقيقية للطبيعة البشرية والسلوك الاجتماعي في نظر فايجل تكشف عن قاسم مشترك أعظم، على الأقل في الحاجات والمطالب الرئيسية، لكل

---

(٥٨) لا فرق في الواقع بين اللفظين، فالأول لاتيني والأخر يوناني ومعناهما واحد، وكذلك في العربية، فهي تفرقة مؤقتة أكرهنا عليها هنا فقط في عرض الرأي المذكور آنفاً.

(٥٩) Walker, M., Nature of scientific Thought P. 151.

الأفراد الذين يعيشون في ظروف يظلِّلها التعاون والتكافل. فحول هذه النواة التي تُعدّ مركزاً للتوجيه، ينبغي أن تتم سائر الإصلاحات الاجتماعية والسياسية والقانونية والاقتصادية والتربوية، إذا أُريد لها أن تحقق غاياتها بصورة موفقة، ولا يتم القضاء على الشرور البارزة في الحياة المتحضرة إلّا بالوعي والتخطيط، ويعين على ذلك أن الميول والمصالح الإنسانية مثل الرضا والسعادة، أمور مرنة يمكن تعلّمها وتوجيهها. وما كان يحمل في الأصل قيمة من حيث هو وسيلة قد يكتسب قيمة من حيث هو غاية عن طريق الاعتياد وطول المزاولة. واستحداث نسقات جديدة للأخلاق، بالخروج والتمرد على المعايير القديمة، لا يفطن إليها أول الأمر سوى القليل من الناس، وقد يتجلّى ذلك بما يبرره النسق الجديد من نتائج مرتقبة لها جدواها لدى الإنسانية بأسرها[٦٠].

ولا ينكر فايجل قيام التزامات قيمية في المجهود العلمي، غير أنها ليست من المحتوى العرفاني للعلم، فالعلماء أثناء اشتغالهم بالعلم يبذلون جهداً تقويمياً لأن التقويم جزء من عملية الحياة نفسها[٦١].

ويتبين من حديث فايجل أنه لم يكن أميناً على منهجه الذي التزم به مع رفاقه من أصحاب الوضعية المنطقية.

ونجد مثل ذلك التعارض عند الدكتور زكي نجيب محمود فهو في كتابه «نحو فلسفة علمية» (١٩٥٨) ينكر القيم موضوعاً للمعرفة، «فقد كشف التحليل المنطقي للأحكام الدالّة على قيم أنها ليست من المعرفة إطلاقاً، فضلاً عن أن توصف بما يوصف به أدق أنواع المعرفة من يقين[٦٢]». ويضع الأخلاق خارج نطاق العلم طالما أصرَّت على رسم «ما ينبغي أن يكون» فهي تدخل بذلك في نطاق آخر من الكلام «وهو الكلام الذي يعبر به الإنسان عن رغباته وآماله، وفي ذلك يختلف الناس دون أن يكون في اختلافهم تناقض يأباه العقل

---

(٦٠) فايجل، المصدر المذكور، ص ص ١٨٠ - ١٨٣.

(٦١) Feigl, Philosophy of science, in **Philosophy**, edited by schlatter, PP. 527 - 534.

(٦٢) د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص ٣٥٩.

ومنطقه»[٦٣]. بيد أنه يعود، فيعقد في كتابه «فلسفة وفن» (١٩٦٣) مماثلة بين الربان في سفينته وبين القيم في الإنسان، وهي قيم يدركها بالفطرة حيناً، وحيناً تبث في نفسه بثاً، وهي المعاني في رأسه التي تسيّره، وفهم الإنسان على حقيقته هو فهم هذه القيم، وإنهم ليقسمون هذه القيم ثلاثة أقسام كبرى تنضوي تحتها شتّى المعاني التي تضبط مسالك الإنسان في خضم حياته، وهي الحق والخير والجمال، في مقابل الأوجه الثلاثة التي يحللون بها حياة الإنسان الواعية، وهي الإدراك والسلوك والوجدان. يحدث الإدارك حالة شعورية تضعف أو تشتد وفق خطورة المـوقف الذي يحيط بك، وبهذا الإدراك الذي صحبه الشعور الذي يلائمه، تتصرف على النحو الذي يحقق لك ما تبتغي. والغَرَض في الإدارك أن يكون صحيحاً لا مضللاً ولا مغلوطاً حتى يجيء السلوك آخر الأمر على أساس سليم، ومن هنا كانت قيمة الحق في حياة الإنسان، فهو يريد أن يعلم ما هنالك على وجه اليقين والدقة، وعلى الحق يبني الإنسان علمه، وعلى علومه يبني حياته المادية كلها. فهذا هو جانب الإدارك وما يلحقه من قيمة الحق. أمّا جانب السلوك الذي ينتهي به المطاف، فالغرض فيه أن يجيء سلوكاً محققاً لأهدافه أي أن يكون سلوكاً سليماً ملتزماً بأهدافه، والسلوك الصحيح «فضيلة»، وهذا يعني السلوك الذي دلّت خبرة الإنسان في تاريخه الطويل أنه خير ما يحقق الأهداف، والإنسان يقيس صواب السلوك بمقياس الخير الذي يترتب على فعله، فالخير إذن قيمة السلوك الذي ترشده. ولئن كان بين الإدراك من ناحية، والسلوك من ناحية أخرى حلقة وسطى هي الحالة الوجدانية، فبغية الإنسان لنفسه أن تجيء هذه الحالة الوجدانية مما يشيع في نفسه الطمأنينة والرضا، فنراه على هذا الأساس يختار ثيابه ومسكنه وأثاث مسكنه، ويفتن الفنون صوتاً ولوناً ونحتاً وعمارة. هي قيم ثلاث تدور عليها حياة الإنسان دوران الرحى حول قطبها، وعنها تتفرع معان يضحي الإنسان بنفسه ولا يضحي بها[٦٤].

---

(٦٣) المرجع السابق، ص ٢.

(٦٤) د. زكي نجيب محمود، فلسفة وفن، ص ٦٤ - ٦٦.

ولا يختلف الدكتور زكي فيما حدثنا به عن القيم الثلاثة مع ما ذهب إليه فيلسوف مثالي مثل «ماكنزي» في قوله إن لفظة قيمة في الإنجليزية ترتبط أوثق الإرتباط باللفظة Valid وتعني صادق ولفظة Valour وتعني الجسارة والإقدام، والثلاثة معاً تشكل الجوانب الرئيسية من حياتنا الواعية: المعرفة، والوجدان، والنزوع أو «الاتجاهات الإيجابية الفعّالة» على حد تعبيره(٦٥).

ويكشف هذا التعارض بين موقف الوضعي المنطقي المعلن وهو بصدد تحليله لقضايا العلم، واستبعاده لأحكام القيمة، وبين موقفه المهرّب أي الذي يعيد فيه خلسة ما تبرأ منه صراحة، يكشف ذلك عن قصور شائن في مذهبه، هو العجز عن استيعاب قضايا الإنسان وإتخاذ قرار إزاءها. فوقوف المذهب عند مبدأ التحقق Verification معياراً لكل ما يحمل معنى ـ باستثناء قضايا المنطق والرياضيات ـ إنما هو إنكار لكل معنى يبحث عنه الإنسان في حياته فكراً وسلوكاً. لذلك كان هدف هذا المبدأ عند الوضعية المنطقية هو تقويض الميتافيزيقا والقيم. فإذا ما استطاع النقد أن يشهر تهافته، تهاوت دعواه في إنكار الميتافيزيقا واطّراح القيم.

تزعم الوضعية المنطقية أن القضية التي تحمل معنى هي ما كانت قضية تحليلية يكافىء محمولها موضوعها، أو كانت قضية تركيبية يتحقق صدقها بمعطيات الحس، وغير هذه وتلك ليس إلاّ لغواً باطلاً، ولكن أين مبدأ التحقق من هاتين القضيتين؟ لو رددناه إلى أي منهما لما وجدناه منتمياً إلى إحداهما، ألا يعني هذا إذن أنه لغو باطل بحكم منطق المذهب نفسه؟ غير أننا لا نودّ الالتزام بقواعد لعبتهم المنطقية، وحسب هذا التصدّع المنطقي أن يكون دليلاً على ضيق المذهب عن استيعاب خصوبة الفكر الإنساني وتنوعه، وجمود شروطه المنطقية عن فهم تطوره. وإذا كان الفيلسوف التحليلي أو الوضعي المنطقي يعتقد أن العبارات التي تحمل معنى هي تلك التي يمكن التحقق منها ـ من حيث المبدأ ـ وأن العبارات التي تتحدث عمّا هو كائن هي التي تنتسب وحدها إلى

---

(٦٥) Machenzie, op. cit., P. 99.

ذلك النوع، وأمّا العبارات التي تنطوي على ما ينبغي أن يكون فليست من ذلك النوع المشروع، إذا كان ذلك هو القضية الأساسية عند أنصار تلك النزعة، فإننا نلحظ من وراء هذا المحك، تعهداً، والتزاماً خلقياً أو قيمياً، هو وحده الذي يجعل مبدأ التحقق عندهم ممكناً، هذا التعهد يلتزم بقول الحق والصدق، فهناك إذن في قضيتهم الأساسية التي تصوغ محور منهجهم، يتربّص بهم ما حاولوا رفضه وإنكاره. ويتجلّى هذا متى أبرزنا مبدأ التحقق عندهم على الوجه التالي:

«ينبغي علينا أن نلتزم بأن ما يكون صادقاً، هو ما يمكن التحقق منه[٦٦]». فأينما تولّوا فثم ما ينبغي أن يكون!.

وهم يريدون للفلسفة أن تقف عند أقدام العلم، بمعناه الضيق يلقي إليها بقضايا وتصورات تهرول إلى تحليلها، وليس لها أن تشاركه في فهم الإنسان أو العالم، أو أن تقدم نظرة كلية شاملة، وعليها أن تقنع بنفحات العلوم الجزئية، وأن تظل قيد الوضع الراهن والواقع الحاضر الذي يكشف العلم عن بعض جوانبه، فلا تحاول المساهمة في تفسيره، أو المشاركة في تغييره، ما دام ليس من حقها، لكي يكون حديثها ذا معنى، سوى تحليل ما يمكن التحقق منه.

وهي بذلك ترفض أن يكون للإنسان موقفه الشامل من العالم ككل، وتنكر قدرته على تغيير العالم في ضوء نظرته الكلية إليه، فهي تضمر الدعوى إلى تجميد الأمر الواقع، وإغراق المفكر الحر في تفصيلات الحياة المبعثرة المشتتة دون أن يكون في وسعه الفكاك منها ليتطلع إليها على مبعدة منها، ممتلكاً لحرية الحركة وصدق التقدير. وهي بذلك تضع الفيلسوف على نفس المستوى الذي يقف عنده رجل العلم من حيث الاهتمام فقط بالتفصيلات والجزئيات، ما دامت هذه النظرية الضيقة لا تعترف بالشمول والكلية، والانطلاق إلى آفاق أبعد من مجرد التحقق بالمشاهدة الحسية، التي تقف نشاط رجل العلم على دراسة جانب

---

(٦٦) Bronowski, J., Science and Human Values. P. 66.

ونص العبارة بالإنجليزية:

We OUGHT to act in such a way that what is true can be verified to be so.

بعينه لا يعدوه من جوانب الطبيعة الرحيبة.

ومبعث هجومها على وظيفة الفلسفة هي ذعرها من أن تكون الميتافيزيقا والقيم تهديداً للعلم، بينها التهديد الحقيقي في نظر كولينجوود Collingwood هو إسار العادة العقلية التي تضيق من البحث العلمي وتحصره في حدود التحقق الحسي(٦٧)، وهذا نفسه هو ما ذهب إليه «بيرس» Pierce عند نقده لمبدأ التحقق، في قوله بأن كل نظرية استنتاج لما لا يقع تحت المشاهدة مما هو واقع تحتها، استنتاج لمستقبل التجربة أو الخبرة من حاضرها أو ماضيها، والمستقبل لا يُشاهد في الحاضر لذلك فنحن نستخلص نتائج لا يمكن قط أن تقع تحت المشاهدة وتخضع بذلك لمبدأ التحقق، وهل يمكن مشاهدة سيلان الزمان؟ وكل العلوم تعتمد على تسجيل الماضي، وثمّة تسجيل له في الذاكرة لا يمكن أن يقبل التحقق منه بالمشاهدة المباشرة التي يهيب بها مبدأ التحقق. فالوضعية بذلك ليست بأكثر من نوع خاص من الميتافيزيقيا مفتوح أمام كل ما لا يمكن التيقن منه من ميتافيزيقا(٦٨). فهي تقوم على تصوّر خاص للحقيقة والواقع والإنسان، قد افترضته مقدماً دون مبرر أو دليل. وذلك باجتزائها للحقيقة اجتزاء تجعل منه القاعدة والمبدأ، وهي تقوم على نزعة من نزعات إنكار العقل ورفض دعاواه.

بينها الغاية الأولى للفلسفة، كما يقول «سدجويك»، «أن توحّد بين كل جوانب الفكر العقلي وتخصصاته، وأن تؤلف بينها جميعاً في إتساق واضح. ولا يمكن تحقيق هذه الغاية على يد فلسفة تتخلى نظرتها عن الطائفة الهامة من الأحكام والاستدلالات التي تشكل موضوع علم الأخلاق(٦٩)».

فالفلسفة موقف من العالم، موقف من المجتمع والعصر، وتأخذ في تقديرها كل جوانب الإنسان، ويمكن أن تعد دراسة التجربة ككل، أو دراسة

---

(٦٧) Quoted in Magill, op. cit, P. 1049.

(٦٨) Pierce, C. S., **Values in a Universe of Chance** PP. 140.

(٦٩) Quoted in, Whitehead, **Science and the Modern World**, P. 142.

شطر من التجربة ككل، وتصبح بذلك كل مشكلة مادة صالحة للفلسفة على شريطة أن تُدرَس من زاوية شاملة في ضوء سائر التجارب والرغبات والمطالب الإنسانية، فطابع العقل الفلسفي ليس في دقة النظر بقدر ما هو في شمول النظرة ووحدة الفكر. والعلوم هي النوافذ التي ترى الفلسفة من خلالها، أو هي الحواس لتلك النفس، وتصبح معارف العلوم بغير الفلسفة قاصرة مضطربة كالإحساسات ترد إلى الذهن المشوش فيؤلف منها الأبلة حكاية[٧٠]، فإذا كان العلم هو الوصف التحليلي للأشياء، فإن الفلسفة هي التفسير التركيبي للكل، أو هي تفسير جزء من الأجزاء من حيث مكانته من الكل، وقيمته بالنسبة إليه.

والفلسفة لا تتخذ من المعرفة العلمية موضوع دراسة إلّا إذا كانت فلسفة علم، ولكنها تعدو ذلك إذا كانت نظرة كلية ومذهباً متكاملاً.

ولسنا مخيّرين بين أمرين، كما يقول «تيلر» Taylor، بين أن يكون لنا فلسفة أو لا تكون لنا فلسفة[٧١]، بين أن تكون لنا قيم أو لا تكون، بل الاختيار الحقيقي هو: هل نصوغ نظرتنا الفلسفية، أو قيمنا، عن وعي، وعلى اتفاق على مبدأ مفهوم أم نصوغها دون وعي وبمحض المصادفة؟ فثمّة دائماً فروض أساسية لا تقبل التحقق المباشر يدين بها الإنسان هي التي تكون فلسفته وقيمه، فهي إذنْ مبدأ موجه للإنسان في موقفه إزاء العالم الذي يحدق به من كل جانب، ولا مفرّ من اتخاذ قرار بشأنه سواء من حيث تفسيره أو تغييره، ولا يجدي الانتظار حتى يأتينا المدد من مبدأ التحقق.

والفلسفة بما تحويه من ميتافيزيقا أو قيم، إطار معياري تنتظم داخله افتراضات واسعة شديدة العموم في حاجة إلى تحقق بعيد المدى، وتتضمن إمكان تجاوزها إلى غيرها، وشأنها في قابليتها للتجاوز شأن الفروض العلمية التي تتطلب تحققاً مباشراً قصير المدى، والفرق بين الفروض الفلسفية والعلمية هو فرق في شمول وكلية الموضوع في الفلسفة، وتخصصه وجزئيته في العلم.

---

(٧٠) ويل ديورانت، مباهج الفلسفة، جزء أول، ترجمة د. الأهواني، ص ٢٠.

(٧١) جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، ص ١٠.

وإذا كانت الفلسفة متفقة مع العلم في عملية التجريد والتعميم، وإنْ كانت تنصبُّ على معرفة سابقة تقيم عليها نظرتها العامة، فهي تختلف عنه في البحث عن معنى وقيمة هذه المعرفة. ولا يعني هذا أن يُفرِّق بين الفلسفة والعلم على أساس أن الأولى معنية بالقيم بينما الثاني لا شأن له بها، فثمَّة قيم يقوم عليها بناء العلم نفسه، ولكن يبقى للفلسفة أن تكون عملية تقويم نقدية على مستوى أعمق وأبعد من مستوى التقويم في العلوم الجزئية، لأنها نظرة كلية ومنهج للحياة. ولا يمكن لمثل تلك النظرة وذلك المنهج أن ينتظر حتى تقدم له العلوم ثمراتها التي نضجت وفروضها التي تحققت، ولا ريب أن ذلك أمر جوهري في صوغ النظرة الفلسفية، إلّا أنها تبادر إلى تنسيق المعرفة المتاحة وإلى وضع فروض واسعة تحاول أن تسدّ بها الثغرات التي لم يملأها العلم بعد، لا لتقوم بديلاً للعلم، ولكن إرضاءً للمطالب الروحية والمادية للإنسان الذي سيظل دوماً في حاجة إلى إطار عام يضم فيه ما بلغه من تقدم، ويهيىء له من خلاله أن يشارك في التقدم. وهكذا لا تستطيع الفلسفة أن تنتزع عن نفسها الحق في الحديث عمّا ينبغي أن يكون والتطلّع إليه لتظل رهينة ما يستطيع العلم التحقق منه بالمشاهدة الحسية، خادمة له، كما يريد لها الوضعيون، فثمَّة تبادل خلاق بينهما، لأن العلم بدون فلسفة تجارب عشوائية متناثرة، والفلسفة بغير علم تجريد عقيم، ودفاعنا عن الفلسفة إنما هو دفاع عنها بوصفها حارسة للقيم ومجالاً لدراستها.

وهكذا لا يكون لمبدأ التحقق الوضعي، وهو مبدأ ميتافيزيقي الطابع، إلّا مهمة واحدة هي إفقار العلم والفلسفة جميعاً، بحرمان الإنسان من البحث عن المعنى، والسعي إلى القيمة، وتجاوز معطيات الحس واستشراف المستقبل.

٣ ـ مكانة القيمة من المذهب الفلسفي

لا تحتل نظرية القيمة مكانة محددة لا تعدوها عند كل مذهب من مذاهب الفلاسفة الذين لا ينكرون القيمة، فهي تنزوي تارة في ركن ضئيل من المذهب عندما لا يعرض لها الفيلسوف إلاّ بوصفها قيمة خلقية أو جمالية، أو منطقية، أو دينية، أو غير ذلك من صنوف القيم، وقد تقفز تارة أخرى إلى قمة مذهبه، فتغدو طابعه الغالب، ومبدأه الموجه، ويكون لها دلالتها المنهجية العامة التي تسوق نظرة الفيلسوف إلى مشكلات الفلسفة جميعاً، وتحكم مواقفه منها، وحلوله التي يقدمها.

وقد لا يصرِّح الفيلسوف في الحالة الأخيرة، بسيادة القيمة لمذهبه، وعندئذٍ يتطلَّب التعرّف على موقفه من القيمة تحليلاً لمواقفه من سائر مشكلات فلسفته. وإلى مثل ذلك ما ذهب إليه فيليب وينر في تحليله لمذاهب كل مَنْ تعرّضوا للتاريخ الإنساني بغية كشف نظرية القيمة السائدة لديهم، فكل المذاهب الفكرية في رأيه فروض مشحونة بالقيمة Value - charged سواء صرّحت بذلك أو أنكرته[٧٢].

غير أن كثيراً من الفلاسفة لم يكتموا إعلانهم لمكانة القيمة الحقيقية من مذهبهم، ففلسفة «نيتشة» كلها يمكن أن تُعدّ نظرية في القيمة، فهو يتخذ من القيمة مبدأً لمذهبه وغاية. والحياة عنده، بمختلف جوانبها، عملية متصلة من التقويم.

(٧٢) Wiener, op. cit, PP. 40 - 57.

والبحث عن الحقيقة، إنما يعبر عمّا يسميه «بإرادة القوة» أكثر ما يعبر عن الوصف المنزّه للأشياء، «وقيمة» الفكرة أكثر دلالة وأشدّ أهمية من حقيقتها. ويمكن أن تكون منظورات القيمة التي يحيا بمقتضاها الأفراد ضرورية رغم أنها ليست موضوعية، فلعلَّ اللّاحقيقة un - truth تحمل من القيمة أكثر مّا تحمله الحقيقة نفسها في الكثير من المواقف. «فحتى من خلف المنطق وغلبته الظاهرة، تقف أحكام القيمة(٧٣)» وهو يرفض المعرفة الموضوعية إلاّ أن تكون وسيلة لغاية تحول ممكنات الإنسان إلى أفعال.

ويحذر نيتشه، بل ويسخر أيضاً، مما يمكن أن تفضي إليه النزعات العقلية، أو العقليات العلمية من امتناع عن القبول أو الرفض، والتوقف عن إصدار الأحكام عما يكون أفضل أو أسوأ، فهذا من شأنه أن يوهن في البشر قدراتهم النقدية والتقويمية التي يحتاجونها أساساً للحياة(٧٤).

كذلك كانت فلسفة «ريكرت» فلسفة معيارية ينحلُّ فيها تصور الوقائع facts إلى تصوّر القيمة، والقيم عنده لا توجد بوصفها شيئاً مادياً بل توجد بتصديقنا عليها وأقرارنا بصحتها، ونحن في هذا مقودون بالمعنى، ملزمون بما ينبغي أن يكون(٧٥).

وكذلك الحال في النزعة الإنسانية عند شيللر الذي يوحّد بين الواقع Reality والقيم، كما يوحّد بين الحقائق Truths والقيم، في قوله بأن الحقائق قيم منطقية(٧٦). ومن العبث لديه البحث عن أي ضرب من ضروب الوجود يمكن أن يكون متحرراً تماماً من التقريم فهذا هو ما يدلنا عليه التاريخ(٧٧).

أمّا هارتمان N. Hartmann (+ ١٩٥٠) فالقيم عنده إطارات التجربة

---

(٧٣) Quoted in Magill, op. cit, P. 697.

(٧٤) Ibid, P. 699.

(٧٥) Runes **Dictionary of Philosophy**, art. Rickert.

(٧٦) Schiller, **Studis ein Humainsm**, P. 7.

(٧٧) Schiller, art. Value, **in Encyclopeadia of Religion and Ethics.**

الإنسانية للأشياء من حيث هي طيبة، أو سيئة، وقد أقام بذلك الأخلاق ـ أو الأكسيولوجيا بوجه عام ـ في نطاق مبحث الأنطولوجيا مخالفاً للاتجاه التقليدي للفلسفة، لأن كل شيء عنده خاضع للتقويم[٧٨]، كما أن القيم هي التي تحدد وتعين الوجود ولكن على نحو غير مباشر[٧٩].

أما «ماكنزي» (+ ١٩٣٥) فيعد القيمة مبدأ مفسِّراً Interpretative principle[٨٠] بعد انهيار تصور الجوهر أو الماهية Essence القديم في الفلسفة تحت تأثير العلم الحديث، بل إنه يعمد إلى تصنيف الفلاسفة ومذاهبهم على أساس موقفهم من القيمة[٨١]. ويعقد الأمل في حل مشكلات الفلسفة على ما يقدمه من مذهب مثالي يكون الفهم الواضح لما تعنيه القيمة[٨٢]، بعد أن آثر تصوّر القيمة على غيره من تصورات، وقد ناقش ماكنزي تفصيلاً المبررات التي دعته إلى إيثار تصور القيمة على الخير أو الخيرية، فمنها انطواء تصور الخير على درجة كبيرة من الإبهام، لأن ما يفهم منه في الغالب فعل الخير والإحسان الذي يعني الإرادة أو الرغبة الموجهة لما هو خير (بالمعنى الخلقي الضيق)، كما أن الخير يقودنا إلى نظريات لم ينقضِ حولها النزاع والجدل، وهذا ما تفترق فيه القيمة عن تصوّر الخير الذي قد لا يسمح بأن تدلف إلى رحابه قيم الحق والجمال، كما أن القيمة تيسر لنا الإقرار بالتدرّج، بينما يوحي الخير بشيء مطلق لا يقبل المناقشة، فمن المتعذر في تطبيقه على الأشياء والأشخاص، وهم ناقصين متناهين، تسويغ نسبة الخير، تلك السمة المطلقة، إليهم، بينما يمكن أن ننسب إلى كافة الأشياء والأشخاص بعض درجات القيمة أو الاستحقاق، فالقيمة لا توحي بما هو مطلق، بل تسلّم بقيمة أكثر أو أقل في الدرجة، كما ليست هناك أية مشقة أو حرج في التحدث عن قيمة موجبة وقيمة سالبة. ويقول ماكنزي إن

---

(٧٨) — Quoted in Magill, op. cit., P. 870.

(٧٩) — Lewis W. Beck, art. Hartmann, in **Encyclopaedia of Morals**, edited by Fren.

(٨٠) — Mackenzie, op. cit., P. 21.

(٨١) — Ibid, P. 75.

(٨٢) — Ibid. P. 87.

ضيق تصوّر الخير قد أدّى بنيتشة إلى التصريح بأن هناك من السمو ما يجاوز الخير والشر(*)، مثلما أدّى غموض ما هو «خلقي» به وبغيره إلى وصف أنفسهم بأنهم «لا أخلاقيون» بمعنى أنهم لا يعترفون بأي مُثُل خلقية. وليس في وسع نيتشة وغيره القول بأنهم يبحثون عمّا وراء القيمة، أو القول بأنهم يجاوزونها مثلما يجاوزون الخير، وكل ما يسعهم قوله هو أن تصوراتنا للقيمة تتطلّب مراجعة، فالقيمة تتغير بتغير الظروف ولكن الخير مطلق لا يتحول.

وينتهي ماكنزي إلى أنَّ القيمة تعبير فيه من السيولة والمرونة ما يجعله قابلاً للتعديل والتحوير أكثر من تصوّر الخير، في عالم يعرض له التغير وتتعدد فيه العلاقات[٨٣].

والمذهب الفلسفي عند «إيربان» نسق من القيم طالما كانت كل قضية تُقال عن الواقع تقويماً بصورة أو بأخرى. كما أن الجواب عن مسائل القيمة هو مفتاح التفسير الفلسفي للواقع بأسره[٨٤].

وتردد فلاسفة آخرون في الاعتراف «بالقيمة» طابعاً صريحاً لمذاهبهم وإنْ كانت تقوم بالفعل بدور المحرِّك الأول لفلسفتهم. فسارتر، رغم ضآلة ما يخصصه في مؤلفاته لمناقشة مشكلة القيمة، أو الأخلاق بصفة خاصة، الاّ أن وجوديته كلها أخلاقية الطابع بالمعنى الواسع[٨٥]، فهو يقول إن غاية الوجودية هي إقامة ملكوت إنساني يكون نسقاً من القيم، المتميزة عن العالم المادي، وليس نسقاً من الخواص المشكلة للمنضدة أو الحجر[٨٦] والحياة عنده هي المعنى الذي يختاره الإنسان لها.

كذلك ديوي، في محاولته إعادة بناء الفلسفة بحيث يجعل منها فلسفة عملية

(*) لنيتشه مؤلف بعنوان «ما وراء الخير والشر» Beyond Good and Evil

(٨٣) Ibid, PP. 91 - 5.

(٨٤) Urban. art. Value in **Encyclopaedia Britannica, 1957.**

(٨٥) Frankena, op. cit., P. 434.

(٨٦) Sartre, **Existentialism and Humanism,** English trans. by Miret P. 45.

تتوحّد مع الأخلاق وتتطابق مع نظرية القيمة، ليعيد بناء الأخلاق ونظرية المعرفة على أساس من نزعة تجريبية طبيعية: فكل أحكام القيمة والأخلاق لا بدّ أن توضع على قاعدة من العلم، ومن ثمّ يمكن إخضاعها للتحقق التجريبي من حلّ المشكلة التي تثيرها أو تعرض لها[٨٧]. والقيمة عنده لا توجد منعزلة مستقلة، بل هي وسيلة وأداة لتنظيم جديد للوجود، وإعادة تشكيل له تحقق به غايات منشودة[٨٨]. والعلاقة بين الأشياء من جهة أنها موضوع للمعرفة، وبينها من جهة أنها قيمة، هي العلاقة بين «الفعلي أو الواقعي» Actual، وبين «الممكن» Possible، فالأول يقوم على أحوال معينة، والثاني يدل على غايات أو نتائج لم توجد بعد، فالممكن بالنسبة إلى موقف فعلي معين هو مثل أعلى لذلك الموقف. ومن وجهة نظر التعريف الإجرائي Operational ـ أي التفكير في صيغة من الفعل ـ يعدّ الممكن والمثالي فكرتين متكافئتين[٨٩]. والعلاقة بين الواقعي والمثالي ضرورة يمليها الفعل الذي لا بدّ له من أن ينظم بذكاء، والذكاء يرتبط عند ديوي بالتقويم، فهو يقترن بالحكم أي باختيار وسائل وترتيبها لتحقيق نتائج، وباختيار ما نتخذه غايات لنا، والإنسان ليس ذكياً لأنه يملك العقل الذي يدرك به الحقائق الأولى البينة بذاتها، والمبادىء الثابتة التي تُستنبط منها أحكامه بل لقدرته على تقدير الممكنات وتقويمها في موقف معين، وسلوكه وفقاً لهذا التقدير والتقويم[٩٠].

ويمكن أن نضم إلى الأمثلة السابقة ما حاوله «وادنجتون» Waddington في إثبات أن الإنسان حيوان خلقي، ولكن على أساس من نظرة محدثة معدلة لآراء سبنسر[٩١].

وقد لا يأتي تصور القيمة صريحاً على الدوام في مذهب كل فيلسوف

---

(٨٧) Frankena, op. cit., P. 377.

(٨٨) ديوي، البحث عن اليقين، ص ٣٣٤.

(٨٩) المرجع السابق، ص ٣٢٧.

(٩٠) المرجع السابق، ص ٢٤٠.

(٩١) Waddington, The Ethical Animal, Passim.

حديث، كما لا يستقر في مكان متعارف عليه عند كل مذهب، بل قد يُستبدَل به تصورات أخرى، لذلك تتباين مواضعه في مختلف المذاهب، ففي الأمثلة الأخيرة تجلّى تصور القيمة سائداً منتشراً في سائر المذهب عند مَنْ يوليه الأهمية العظمى، فيجعله محور فلسفته وطابعها، ولكنه عند مَنْ يفردون له مجالاً محدوداً يزاول فيه نفوذه وسلطانه، فليس بينهم إجماع على هذا المجال، فمنهم مَنْ يكتفي به تصوراً للخير أو الصواب في الأخلاق، وإلى هؤلاء يرد معظم ما قيل في القيمة، ومنهم مَنْ يضفي على الحق أعظم قيمة ويرد إليه سائر القيم، لتصبح الأخلاق منطق السلوك وليس المنطق هو أخلاق الفكر كما كان يقول ريكرت[٩٢]، لأنه يدرس شروط تناسق السلوك مع المثل الأعلى، كما يدرس علم المنطق تناسق الفكر مع مستوياته[٩٣]. ومنهم مَنْ يضع الجمال تتويجاً للقيم كافة مثل بولدوين، وماكنزي، ومور[٩٤] الذي يتبدّى الخير المثالي عنده في حال من الوعي تقترن فيها بهجة التأمل الجمالي بمسرّة الإعجاب بالخصال الكريمة في الغير[٩٥]. كما جعل هربارت Harbart (+ ١٨٤١) الأخلاق فرعاً من علم الجمال الذي كان من أول روّاده ومؤسسيه[٩٦].

ومنهم مَنْ جعل الدين أو القداسة كمال القيم وقمتها الشامخة، فمجال القيم عند ريتشل هو الدين، كما أن الدين عند «هوغدنج» Hoffding (+ ١٩٣١) هو صيانة القيم[٩٧].

وقد حمل «كيركجارد» حملته الشعواء على مدرج الجمال ثم على مدرج الأخلاق ونقدهما لحساب المدرج الثالث الأخير من مدارج السلوك، وهو مدرج الدين[٩٨].

---

(٩٢) روييه، المرجع المذكور، ص ٧٤٠.

(٩٣) د. توفيق الطويل، المرجع المذكور، ص ٣٠٧.

(٩٤) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص ٣٣٥.

(٩٥) Quoted in Magill, op. cit., P. 755.

(٩٦) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص ١٦٥ - ١٦٦.

(٩٧) Laland, op. cit., P. 3.

(٩٨) د. عبد الرحمن بدوي، هل يمكن قيام أخلاق وجودية! ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

٤ - مسائل القيمة ومباحثها

رأينا أن الاتفاق لا ينعقد بين كل مَنْ عرض للقيمة من الفلاسفة على تحديد مكانة معينة لها من المذهب الفلسفي، فمنهم مَنْ يبدأ بها مدخلاً، ومنهم مَنْ يجعلها محوراً تدور من حوله تفصيلات مذهبه، ومنهم مَنْ يخصص لها ركناً منزوياً، ومنهم مَنْ يزجُّ بها داخل موضوع آخر يطويها مع غيرها من تصورات. كما عرفنا أن الفلاسفة يتفاوتون في درجة التصريح بموقفهم من القيمة أو إضماره، بحيث يتيسر تحليل موقفهم أحياناً ويتعذّر أحياناً أخرى. ويبدو أن السبب في ذلك إنما يرجع إلى تصور القيمة نفسه من حيث هي مشكلة لم تقرر بعد قواعد تعريفها، وقياسها، والتمييز بين اتجاهاتها ومدارسها على غير ما نجد عليه مباحث الأنطولوجيا والأبستمولوجيا، التي صقلت تصوراتها وقواعدها قرون طويلة من الحوار الفكري الخصيب.

وللقيم طابعها الإشكالي البارز، فهي ذات دلالات مختلفة تتعدد بقدر ما تتعدد المجالات التي تطلق عليها، فرغم أنها نظرية حديثة في الفلسفة، إلاّ أنها مفهوم له ماصدقاته الهائلة التي تنتشر في اللغة المعتادة، واللاهوت، والاقتصاد، وعلم النفس والاجتماع، فضلاً عن العلوم المعيارية المعروفة: المنطق والأخلاق والجمال. وكثيراً ما يحيط الغموض بمصطلح القيمة في مختلف استعمالاته، وكذلك عندما يستبدل به مصطلحات أخرى[٩٩]. فهو نادراً ما

---

(٩٩) Mackanzie, op. cit., P. 91.

يضطلع بتبعته وحده، بل يقترن بتصورات وعبارات أخرى وثيقة الصلة به، تكون بمثابة العلامات الكاشفة عن وجود القيمة والدالّة عليها، مثل «الينبغية» أو الإلزام Onghtness or Obligation، والتقويم، وأحكام القيمة. ولا يتفق الباحثون جميعاً على مزج القيمة بتلك التصورات السابقة.

(أ) القيمة و «الينبغية» أو الإلزام:

يفرِّق «فرانكنا» تفرقة قاطعة بين القيمة وبين الإلزام، وهو الينبغية في مجال الأخلاق، وهو يصنِّف مجال الأخلاق إلى فئتين: الأولى أحكام القيمة، وهي الأحكام بصدد الخير أو الشر، والرغبة في موضوعات معينة أو الرغبة عنها، وهي تدخل في باب نظرية القيمة أو الأكسيولوجيا. والثانية أحكام الإلزام، وهي التي تكون بصدد الصواب أو الخطأ، والحكمة أو الخرق في أفعال معينة، وهي تقع تحت نظريات الإلزام أو ما يسمى «بالديونتولوجيا» Deontology أي نظرية الواجب(*) ويقول فرانكنا إن الأخلاق ظلَّت حتى القرن التاسع عشر وأوائل العشرين لا تفرِّق بين نظرية القيمة ونظرية الإلزام، ولكن نظرية القيمة استطاعت أن تنفصل أخيراً وخاصة عند لوتسه وريتشل وماينونج واهرنفلس وإيربان وبري. وثمَّة سؤالان رئيسيان توجههما نظرية القيمة في رأيه، يتعلق الأول منهما بمكانة الخيرية ـ أي القيمة ـ هل هي ذاتية أم موضوعية، نسبية أم مطلقة، بينما يتعلق السؤال الثاني بتعريف الخير والخير الأسمى. أمّا في نظرية الإلـزام فيحلّ الصـواب أو الخـطأ مكـان الخـير أو الشـر في السؤالـين السابقين(١٠٠).

وإلى مثل ذلك ذهب وسترمارك في قوله بأن التصورين المتعارضين اللذين يتنازعان السيادة في بحوث الأخلاق هما «ما ينبغي أن يكون» أو الواجب (ويعني بهما نظرية الإلزام)، والثاني هو «الخيرية» (ويعني به نظرية القيمة)، ويرى أن

(*) اتخذها بنتام عنواناً لأحد مؤلفاته وقصد به علم الواجب تمييزاً له عن الخير وقد نشر عام ١٨٣٤.

(١٠٠) Runes. Dictionary of Philosophy, art. Ethics.

كانط لم يفصل بينهما لأن الخير عنده هو ما ينبغي أن يفعل، بينما يفصل غيره بينهما[١٠١].

والواقع أن كانط لم يكن وحده، كما يزعم وسترمارك، في رفض الفصل بين القيمة والإلزام، ويبدو أن هذا الفصل لم يكن له وجود إلّا بمقتضى الأسبقية الزمنية لبحث الإلزام قبل القيمة، فتصورالقيمة يتسع بحيث يستغرق معه كل صور الإلزام الخلقي الذي يمكن أن نعده حالة خاصة من أحوال القيمة، فمور مثلاً يجعل من القيمة والينبغية تعبيرين مترادفين يعنيان الشيء نفسه[١٠٢]، كما نجد عند ماكنزي هذا المعنى نفسه، فهو رغم اتخاذه لتصور القيمة مبدأً تفسيرياً يشمل المذهب الفلسفي كله، إلّا أنه يصل بين تصور القيمة، من حيث هي كذلك، وبين ما ينبغي أن يكون وبين الخير، غير أنه آثر استخدام القيمة تصوراً محورياً لمذهبه المثالي[١٠٣]، كما قدمنا.

وعلاقة القيمة بالواجب (ما ينبغي أن يكون أو الإلزام) عند نيكولاي هارتمان لا تختلف عن علاقة الغاية بالإرادة، فالواجب لا ينفصل في وجودنا عن النزوع إلى القيمة[١٠٤] ويعتقد هارتمان أن ضروب القيم والإلزام لها وجودها المستقل في نطاق الماهية بمعناها الفنومنولوجي، ولكنها تهيِّىء للبشر أسس الأخلاق[١٠٥] وهو يميز بين ثلاث مستويات من الينبغية: الأول هو الينبغية المثالية وهي الشرط أو الحالة الصورية لأية قيمة، فالقول بأن «س قيمة» تعني أن «س ينبغي أن تكون»، فالينبغية هنا هي العلّة الصورية للقيمة بينما القيمة هي العلّة المادية للينبغية، والمستوى الثاني هو الينبغية الوضعية أو الإيجابية Positive التي هي خاصة علاقية لقيمة ينبغي أن تكون مثالية ولكنها ليست متحققة في

---

(١٠١) Westermarck, op cit., P. 119.

(١٠٢) روييه، المرجع المذكور، ص ٧٢.

(١٠٣) Mackenzie, op. cit., PP. 96 - 8.

(١٠٤) د. عادل العوا، القيمة الأخلاقية، ص ٢٠٠.

(١٠٥) Qoted in Magill, op. cit., P. 870.

الوجود. وليس ثمّة ينبغية وضعية لا تكون ينبغية مثالية على حين أن هناك قيماً لا تؤسس على الينبغية الوضعية بينما هي موضوعات للتأمل الأكسيولوجي وليست للسعي العملي. أمّا المستوى الثالث وهو الينبغية الفعلية (Todo) فلها أساس مختلف، فعندما يصبح تحقيق الينبغية الوضعية هدفاً للسعي لدى فاعل نشطٍ حرّ، فإنها تتطلب منه ينبغية فعلية، وهذه بدورها تعتمد على الينبغية الوضعية عند الشخص وعلى قدراته وموقفه الواقعي[١٠٦].

ويتبينّ مما سبق أن الفصل بين القيمة وبين الينبغية أو الإلزام، في صورتها الخلقية، إنما هو فصل متعسف فيه من التحذلق أكثر مما فيه من الصدق، فهي جميعاً دوائر متداخلة لا تتخارج معانيها، وقد رفض الكثير أن تختص القيمة بالخير وينفرد الإلزام بالصواب، بحيث لا يتصل الواحد بالآخر، فالاثنان معاً ينتميان إلى مجال مشترك هو التقويم الذي ينطبق على الغاية التي تُنتخب، وعلى الوسيلة التي تحقق هذه الغاية، ويبدو أن الخير أو الشر إنما يتعلقان بالغاية بينما يتعلق الصواب والخطأ بالوسيلة[١٠٧].

(ب) القيمة والتقويم:

أمّا التقويم فيميز ماكنزي بينه وبين القيمة، قائلاً بأن التقويم ليس دائماً هو القيمة، أو بلغة سدجويك، ما هو مرغوب فيه Desired ليس دائماً هو ما يمكن أن يُرغَب فيه Desirable لم يكن يقصد قط ـ في نظرية ماكنزي ـ تحولاً في القيم ذاتها، بل تبديلاً لتقويماتنا السائدة[١٠٨].

غير أن وراء هذه التفرقة تحتجب فكرة مثالية معينة من القيمة تؤمن بثبات القيم وموضوعيتها واستقلالها عن أي أثر من آثار عملية التقويم التي بواسطتها تُنسب قيمة إلى شيء أو تقدر قيمته، وتفضي هذه التفرقة بالبعض إلى المغالاة في وضع السدود والحدود بين هذه وتلك، ويشبه ذلك إلى حد ما، ما ذهب إليه

(١٠٦) Quoted in **Encyclopaedia of Morals**, art. Hartmann.

(١٠٧) راندال وبوخنر، مدخل إلى الفلسفة، ص ٢٧٨.
وكذلك ذهب شيللر في مقاله عن القيمة في موسوعة الدين والأخلاق.

(١٠٨) Mackenzie, op cit., P. 101.

إميل بريبه في أن الناس جميعاً يتفقون حول قيمة بعينها، ولكنهم يختلفون حول انطباقها على هذا الشيء أو ذاك[١٠٩].

بيد أن هذه التفرقة بين مسائل القيمة ووسائل التقويم إنما هي تفرقة مدرسية لا يقرّها الواقع، فلا ريب أن القيم، حتى على زعم موضوعيتها وثباتها، لا تقف في فراغ، ولا بدّ أن يكون ثمة مَنْ يكتشفها، ويدركها، وينشدها، فيما يكتنفه من عالم حافل بالبشر والأشياء، والصفات والصلات، وعملية التقويم هي الفعل أو الاتجاه الذي يتم به نسبة القيمة إلى كل ذلك، وخلعها عليه، أو اكتشافها فيه، وفقاً لفهم كل منا للقيمة، وتعريفنا لها.

(جـ) القيمة وأحكام القيمة:

وقياساً على ذلك تكون النظرة إلى علاقة القيمة بالتفرقة المشهورة بين أحكام القيمة وأحكام الواقع، فبحسب نظرة الباحث للقيمة، وفهمه لها تكون نظرته لهذه التفرقة. فالبعض لا يعترف بحكم للقيمة على الإطلاق لعدم توفر شروط الحكم فيه، بينما هو عند البعض الآخر الأصل الذي تتفرّع عنه كل الأحكام الأخرى. ويتوسط جمهرة الباحثين هذين الموقفين، فيسلّمون لأحكام القيمة بنطاق نفوذ يتميز به عن غيره. ويصدر كل من تلك المواقف عن تصور كل فريق للقيمة من حيث طبيعتها وأنماطها.

(د) طبيعة القيمة:

وتعريف القيمة بحيث يشمل كل صورها أمر بالغ المشقة. وتتباين الإجابات المباشرة عن السؤال عمّا هي طبيعة القيمة أو ما هو تعريفها بتباين الاتجاهات والنزعات التي تعالج مشكلة القيمة، فهناك مَنْ ينكر إمكان تعريفها وتحليلها إلى أبسط منها، إلا أن أغلب الباحثين متفقون على إمكان تعريفها وتحديد طبيعتها.

أمّا المسألة التي تحتل المكانة الأولى من الأهمية من بين مسائل طبيعة القيمة فهي ما جرت العادة عليه في التمييز بين القيم من حيث هي وسيلة

(١٠٩) ريمون روييه، فلسفة القيم، ص ١٦.

مفضية إلى غاية، ومن حيث هي غاية تُنشَد لذاتها. فالأولى قيم خارجية أو وسيلة Instrumental تختلف باختلاف حاجات الناس ومطالبهم، بينما الثانية باطنية ذاتية تستقل بنفسها عن مثل ذلك الاختلاف، فقيمتها في ذاتها، وتُسمى القيم من هذا النوع الأخير بالقيم أو المُثُل العليا، وهي وحدها، في رأي البعض، موضع بحث الفيلسوف[110]. ولكنها ليست كذلك عند سائر الباحثين، على نحو ما سيرد ذكره تفصيلاً في تصنيف نزعات واتجاهات مَنْ عرضوا لنظرية القيمة، فمنهم الذين يضعون الوسيلة على قدم المساواة مع الغاية عند التقويم، فكل من الوسيلة والغاية يتبادل مركزه ومكانه مع الآخر. وليس ثمّة غاية مطلقة لا تكون وسيلة لغيرها، كما أن من الممكن أن تعد الوسيلة غاية في مرحلة من المراحل. فالحياة تغدو عبئاً ثقيلاً على الاحتمال إذا لم تكن الوسائل غايات في آن واحد، وإذا لم تكن لها قيمتها الخاصة، أو إذا ظلّت الوسيلة دائماً كالدواء المر المذاق لا قيمة له في ذاته إلاّ أن يلتمس وسيلة للشفاء.

والمسألة الثانية هي طبيعة القيمة من حيث هي ذاتية أو موضوعية أي هي صفات عينية للأشياء لها وجودها المستقل عن العقل الذي يدركها، أم هي من وضع العقل واختراعه[111].

وتتخذ هذه المسألة أحياناً صورة التعارض بين القيمة والواقعة fact، أو القيمة والوجود Existence إذا ما كانت القيمة تعني عند البعض وجداناً أو اتجاهاً إزاء دافع مستقل عن الإنسان، وتستقطب العلاقة بينهما إلى ذات وموضوع. وهناك مَنْ يرفض هذا الاستقطاب لأن القيمة عنده ليست إمّا ذاتية أو موضوعية، بل هي دائماً قيمة علاقة، أو قيمة حال[112].

وتتفرّع عن الموقف من ذاتية القيم وموضوعيتها مسألة ثالثة تتعلق بنسبية

---

(١١٠) وولف، أ، فلسفة المحدثين والمعاصرين، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، ص ٢٦.
كذلك د. توفيق الطويل في أسس الفلسفة، ص ٣٠٤.

(١١١) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص ٣٠٤.

(١١٢) راندال وبوخنر- مدخل إلى الفلسفة، ص ١٦٨.

القيم أو إطلاقها، وهي ليست امتداداً مباشراً للقول بالذاتية أو الموضوعية، فليس كل مَنْ أقرَّ بموضوعية القيم يسلِّم أيضاً بإطلاقها. وليس كل مَنْ يقول بذاتيتها مقرّاً بنسبيتها، متى انطوت الذاتية في نظره على خصال مشتركة بين البشر يتكافأ نصيبهم منها بصورة مطلقة.

(هـ) أنماط القيم:

حظي ثالوث القيم التقليدي، الحق والخير والجمال، بتقدير كل مَنْ عرض لمشكلة القيمة، بل إن له تاريخه العريق الذي يكاد يستقل عن مسائل الأكسيولوجيا في وضعها الراهن وتاريخها الحديث، بعد أن أصبحت مبحثاً من مباحث الفلسفة المحدثة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ولكن رغم ما يكنّه باحثو نظرية القيمة من تقدير لهذا الثالوث الراسخ على مرِّ الزمان، فإنهم لا يعفون أنفسهم من مواجهة السؤال عن وحدة القيم أو تعددها، ومحاولة الإجابة عليه. فمنهم مَنْ يكتفي بالقيمة مفهوماً عاماً له ما صدقاته المنتشرة على مدى فاعليات الإنسان، فكراً وسلوكاً، وبالتالي يمكن توحيدها. كما يوحِّد بعضهم بين الحق والخير، أو بين الحق والجمال، أو بين الجمال والخير. كما يوحِّد البعض الآخر بين القيم الثلاثة بحيث تكون الغلبة لواحد منها على سائرها. ويقابل هؤلاء، مَنْ يرون في القيم تعدداً أصيلاً وتنوعاً إلى غير حد، بقدر تعدد وتنوع مجالات النشاط الإنساني.

ويتوسط هذين الفريقين المتعارضين مَنْ يسمحون بعدد محدود من القيم، فهناك مَنْ يضيف القيمة الدينية قيمة رابعة(١١٣). ومنهم مَنْ يضيف إلى الحق والخير والجمال نوعين آخرين من القيم هما القيم السيكلوجية والقيم التاريخية ويقصد بها القيم الاجتماعية(١١٤).

ومنهم مَنْ يصرِّح بست هي عند شيللر: القيم المتعلقة باللّذة Hedonic

---

(١١٣) توفيق الطويل، أسس الفلسفة، الموضع المذكور.

(١١٤) Urban, in **Encyclopaedia Britannica** , art. Value.

والقيم الجمالية والنفعية والخلقية والدينية والمنطقية(١١٥). وكذلك الأمر عند بولدوين مع استبدال القيم الاقتصادية والاجتماعية بالقيم الدينية والمنطقية(١١٦).

ومنهم مَنْ يميز بين عدد معين من مستويات القيم، فهناك المستوى الأدنى وهو اللاّعضوي، ومستوى القيم الحيوية، والروحية، والدينية، كما هو الحال عند ماكس شلر Scheler(١١٧).

ويتردد فريق من الباحثين بين إقرار وحدة القيم وإنكارها فـ «لاند» يسمح بنوع من التوحّد أو المطابقة المضمرة بين القيم، تتجلّى فيها يسميه بالموازاة الصورية Parallelisme formale التي تكاد تكون تامة بين المسائل الخاصة بالقيم الجمالية والمنطقية والخلقية، فالعلوم المقابلة لهذه القيم الثلاثة تمضي جميعاً إلى تعريف وتحديد تصور يقابل بين ضدين بحيث يتناسب الضدان في كل علم من العلوم المعيارية الثلاثة ـ المنطق والأخلاق والجمال مع الضدين في العلمين الآخرين، فمن العقول السليم والسقيم، ومن الأخلاق السامي والدنيء، ومن النفوس الفنانة والغليظة. كما أن الدليل العقلي يناظره الضمير الخلقي والذوق الجمالي. وبغض الناس للحقيقة يقابله بغض النظام وبغض الجمال. والشك المنطقي يكرر نفسه في الشك الخلقي، بل إن المشاعر الدينية أيضاً لا تتخلف فيها هذه الموازاة(١١٨).

ورغم هذا لا يقبل لالاند أن يردّ مشاعر أحكام القيمة إلى الوحدة، فالمجتمعات شأنها شأن الفرد، وهو خليتها، حياة مادية لها قيمها الأنانية، كما أن لها حياتها الروحية لما لها من القيم المنطقية والجمالية والخلقية المتوازية فيما بينها، والمتجهة نحو وحدة العقول بوصفها غايتها القصوى، ولكنها نائية إلى غير نهاية(١١٩).

---

(١١٥) **Encyclopaedia, of Religion and Ethics**, art. Value.

(١١٦) Baldwin Dictionary of Philosophy and Psychology, art worth.

(١١٧) د. عادل العوا، المرجع المذكور، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

(١١٨) Lalande, op cit., PP. 12 — 13.

(١١٩) Ibid, P. 27.

فهذه كلها أمثلة على مدى تفاوت الاستجابة من مسألة وحدة القيم أو تعددها في موقف الفيلسوف من أنماط القيم.

ومتى أضيف موقف الباحث من أنماط القيم إلى موقفه من طبيعتها، من حيث تعريفها، ومن حيث هي وسيلة أو غاية، ذاتية أو موضوعية، نسبية أو مطلقة، فإنه يؤلف نظرة منسجمة تمكننا من وضع الباحث ضمن فريق أو فئة معينة من تصنيفنا لنظريات القيمة أو مواقفها.

الفصل الثاني: مواقف القيمة

تمهيد: تصنيف مواقف القيمة

١ ـ المواقف الطبيعية
٢ ـ المواقف المثالية
٣ ـ المواقف البراجماتية
٤ ـ المواقف الوجودية

تمهيد: تصنيف مواقف القيمة

ليس هناك تصنيف موحَّد لمواقف الباحثين المتعددة من نظرية القيمة، ولكن تتباين التصنيفات بتباين المحتوى النوعي للقيمة، فهناك تصنيف لمواقف المفكرين من قيمة الحق، يختلف عن تصنيف مواقفهم من قيمة الخير، كما يختلف عن مواقفهم من قيمة الجمال وغيرها من القيم النوعية الأخرى. بل إن كلمة الباحثين لا تُجمِع - حتى في نطاق كل قيمة على حدة - على تصنيف بعينه. ويمكن أن نردّ هذا الاختلاف، في جانب منه، إلى حداثة الاعتراف بنظرية القيمة مشكلة للفلسفة، كما يمكن رده، من جانب آخر، إلى تجدد الفكر الإنساني المتصل، واستحداث مواقف جديدة تتمرد على إسار التصنيفات الماضية.

ويظهرنا تصنيف مواقف القيمة واتجاهاتها عند كل مَنْ حاول ذلك من الباحثين، على نظرته الخاصة من تصوّر القيمة، وموقفها من مكانتها في مذهبه، فمنهم مَنْ جعلها امتداداً لموقفه من الوجود والمعرفة. وهذا هو الاتجاه الغالب عند معظم مَنْ عرض لمشكلة القيمة، ومنهم مَنْ جعلها بداية لفلسفته ومفتاحاً لفهمها، مثل نيتشه وشيللر، ولعلَّ هذا من أسباب اختلاف النظرة إلى تصنيف اتجاهات القيمة.

وقد سبق القول بأنه متى أُضيف موقف الباحث من أنماط القيم، وحدتها أو تعددها، إلى موقفه من طبيعتها، من حيث تعريفها، ومن حيث هي وسيلة أو غاية، ذاتية أو موضوعية، نسبية أو مطلقة، فإنه يؤلف نظرة منسجمة تضعه

ضمن فريق أو فئة معينة من نظريات القيمة أو اتجاهاتها، غير أن الأمر ليس يسيراً هيناً. فليس من اللازم لَمَنْ يقول بأنها غاية تُنشد لذاتها أن يسلِّم بموضوعيتها وإطلاقها ووحدتها. فقد تعدها طائفة من الفلاسفة غاية في ذاتها، ولكن على أن يكون لكل ذات فردية غاياتها المطلقة الخاصة التي تتعدد بتعدد الأفراد والذوات. ولا ضرورة لَمَنْ يقول بأنها وسيلة مفضية لغاية أن يقرّ بذاتيتها ونسبيتها وتعددها، في كافة الأحوال والظروف، فقد يزعم بعضهم أنها وسيلة وليست غاية، ولكنهم قد يرون أن البشر جميعاً يتصرفون على ذلك النحو بطريقة لا تختلف فيما بينهم. فهناك إذنْ في مواقف القيمة ما يمكن أن يُسمى بلغة الرياضيات «تباديل وتوافيق» Permutation and Selection تجمع بين هذا وذاك، في صور مذهبية متعددة سنلتمس اجتلاءها في فقرات تالية.

وهذا هو ما يجعلنا نختلف مع «جود» الذي فرق بين نوعين فقط من النظريات وقصر تصنيفه عليهما وهما: النظرة الذاتية الطبيعية، وتشير فيها أحكام القيمة إلى الفاعل نفسه، فلا تتناول طبيعة الموضوع الذي يُحكم عليه، بل حالة الشخص الذي يقوم بالحكم. ولا تعدو أحكامه أن تكون تبريراً للرغبات والحاجات والمطالب المتعلقة بالشخص أو المرتبطة بالمجتمع الذي ينتمي إليه. والنظرية الثانية هي النظرة الموضوعية المثالية، وهي التي تثبت لموضوعات أحكام القيمة صفات قائمة بذاتها هي التي تبرر الحكم عليها. والقيم بذلك صفات عينية مستقلة عن مصالح الشخص، ومودعة في طبائع الموضوعات التي يحكم عليها.

كما نختلف مع «ماكنزي» الذي صنَّف الفلاسفة جميعاً إلى واقعيين ومثاليين على أساس نظرة كل منهم إلى القيمة. فالواقعيون يفسرون الحياة الواعية للكائنات الروحية بالمادة والحركة، ويفسر المثاليون المادة والحركة على أساس الفاعلية الروحية التي تتميز بمسعاها نحو القيم، وهناك أيضاً القائلون بالثنائية الذين يجمعون في تفسيرهم للكون بين القيمة وبين الحركة الميكانيكية(١).

---

(١) Mackenzie Ultimate Values, P. 75.

ونختلف كذلك مع «بريبه» الذي يفصل بين مرحلتين مرَّت بها فلسفة القيم، الأولى: فلسفة ذاتية وهي على نوعين: النظرية النقدية التي ترجع في أصولها إلى فلسفة كانط. فالقيمة عندها وليدة ضرورة تفرضها طبيعة الشخص المُدرك (أو الذات) على الموضوعات، والنظرية السيكلوجية، والقيم لديها لا وجود لها خارج ميولنا وحاجاتنا. والمرحلة الثانية عند بريبه هي النظرة الموضوعية التي تتعارض مع تلك النظرة الذاتية السابقة[٢]. ويُلاحظ أن بريبه يضع كانط وأتباعه بين أصحاب النظرة الذاتية إلى القيم، معارضاً بذلك «جود» وماكنزي اللذين يضعانه أحد أعمدة النظرية الموضوعية أو المثالية، كما يختلف «جود» وماكنزي في تحديد موقف البرجماتية من القيمة، فيضعهم «جود» بين فريق أصحاب النظرية الذاتية والطبيعية، بينما يعدّهم ماكنزي من أنصار نزعة مثالية عملية ولكن بلا أسس ميتافيزيقية[٣].

وأغلب الظن أن ضيق التصنيف واختزاله إلى موقفين أو ثلاثة بحيث يقصر دون إدراك الفوارق والحدود التي تميز بين مواقف الباحثين من القيمة عن مواقف غيرهم هي التي تؤدّي إلى الخلط واللّبْس، فيجد المرء نفسه مقسوراً على التضحية ببعض القسمات والخصائص الأصيلة عند كل باحث في القيمة على مذبح تصنيف ثنائي.

وقد حاول بعض مَنْ عرضوا لمواقف القيمة أن يجتنبوا كل تصنيف ضيق محدود، فعمدوا إلى عرض نظرة كل باحث إلى القيمة، مكتفين بتسجيل وجوه التماثل والتباين بين نظرة باحث وآخر، دون أن يخاطروا بنسبة وجهات النظر المتعددة إلى مذاهب ونظريات معينة.

فإذا كان الفريق الأول من المصنفين مقتراً أشد التقتير، فإن الفريق الثاني مسرف أشد الإسراف، لأن الفكر الفلسفي، متى كان ناضجاً فإنه لا يقف عند

---

(٢) إميل بريبه، اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة د. محمود قاسم، بيروت، دار الكشاف، ١٩٥٦، ص ٨٤ - ٨٥.

(٣) Mackenzie, Ultimate Values, P. 87.

مجرد التسجيل والإحصاء، بل يرقى إلى كشف الوحدة في المتفرق، والكل في الأجزاء، ولكن دون قسر أو إرغام، ولذلك توسط فريقي المقترين والمسرفين في التصنيف، فريق آخر من الباحثين لا يضمهم عنوان واحد أو تشملهم نزعة بعينها. ولكنهم متفقون على رفض استقطاب تنوع الفكر الإنساني وثرائه إلى طرفين متعارضين يتوزعان سائر مواقف المفكرين، بينما يختلفون على عدد فئات التصنيف، وعلى تسميتها.

فهناك «فرانكنا» Frankena على سبيل المثال، يقسم مواقف القيمة إلى:

(أ) النظريات الانفعالية الحديثة كما نجدها عند «آير» الذي يعتقد أن القيمة لا تحمل إلاّ معنى انفعالياً إنْ صحَّ أن يكون ذلك معنى على الإطلاق.

(ب) نظريات الحَدْسيين واللاطبيعيين Non - natural الذين يرون أن القيمة في غالب الأحيان خاصة ذاتية باطنية لا يمكن تعريفها، ومن ثمّ فهي موضوعية أو مطلقة، مثل أفلاطون ومور Moore وروس D. Ross وليرد Laird، ومابنونج Meinong وهارتمان.

(جـ) نظريات الأخلاق الميتافيزيقية والطبيعية (ويبدو في جمعه لهذه النظريات معاً تأثره بنظرة جورج مور[4])، ويميل أصحابها عادة إلى الاعتقاد بأن القيمة يمكن تعريفها على أسس ميتافيزيقية، أو طبيعية (كأن تكون بيولوجية أو سيكلوجية مثلاً)، وحكم القيمة لديهم اتجاه معين يتخذه عقل معين أو مجموعة من العقول إزاء الموضوع الموصوف بالقيمة، وتعد القيمة بالنسبة لبعضهم موضوعية أو مطلقة بمعنى أن لها مكانة وموضعاً Locus واحداً من الناس جميعاً، فالخير عند أرسطو هو ما تهدف إليه الأشياء كافة، بينما تختلف القيمة عند بعضهم من فرد إلى فرد أو من جماعة إلى أخرى كما هو الحال عند هوبز ووسترمارك ويليام جيمس وبيري[5].

---

(٤) ef. Magill, op. cit., P. 759.

(٥) Frankena, in **Dictionary of Philosophy** edited by Runes, art. ethics.

ثم عاد فرانكنا فصنّف نظريات القيمة ـ على أساس ما يشير إليه بفلسفة ما وراء الأخلاق Meta - ethical Theory في أمريكا منذ عام ١٩٣٠ حتى ١٩٦٤، إلى النزعة الحَدْسية عند إيربان وليمان، وإلى النزعة التجريبية الخلقية بصورتيها الطبيعية عند بيري وباركر Parker، والبراجماتية عند ديوي Dewey وهوك Hook وليويس Lewis وإلى النظريات اللاّعرفانية Noncognitvie (وهي التي تنكر القيم موضوعاً للمعرفة) عند جورج سنتيانا من الواقعيين النقديين، وكارناب وأريشينباخ وفايجل من الوضعيين المنطقيين، وأخيراً إلى النظريات الدينية الباحثة عن أخلاق يهودية مسيحية عند بول تيلليش Tillich ونيبور Niebuhr، ويضم فرانكنا بعض فرق الوجودية إلى هذه الطائفة الأخيرة[٦]. ويصرِّح فرانكنا بأن ما يفرق بين تلك الوجهات من النظر هو إجاباتها عن الأسئلة التي تدور حول معنى أحكام القيمة وتبريرها، غير أن هذه الإجابات تميل في «عصر العلم» إلى اتخاذ صورة نظريات وآراء عن علاقة الأخلاق أو القيم بالعلم، لذلك نراه يعرضها من ثنايا هذه العلاقة[٧].

ويشبه ما ذهب إليه فرانكنا من احتفاء بالعلاقة بين القيم والعلم في هذا العصر أثناء عرضه لنظريات القيمة والأخلاق، يشبه ذلك ما أقامته أليزابث فلاور Flower أساساً لعرض وجوه النزاع الحاضر في نظريات القيمة أو الفلسفة الخلقية بصفة خاصة، فالمسألة الجوهرية في نظرها هي طبيعة أو مكانة ومركز Status الأحكام الخلقية (أو أحكام القيمة بوجه عام)، هل تصلح موضوعاً للمعرفة يسري عليها ما يسري على الأحكام العلمية، أم هي انفعالية وليست موضوعاً للمعرفة؟ وعلى هذا تنقسم الاتجاهات إلى نزعة الشكاك، وفلسفة الوضعيين المنطقيين من ناحية، وإلى مختلف النزعات الطبيعية والبراجماتية من ناحية أخرى[٨].

---

(٦) Frankena, **Philosophy**, edited by schlatter.

(٧) Ibid, Passim.

(٨) E. Flower, in **aspects of Value**, edited by Gruber, P. 24.

أمّا «ريمون روييه» R. Ruyer فيقدم تصنيفاً أكثر مرونة وأفسح صدراً، بحيث يكاد يستوعب أكثر نظريات القيمة، ويبدأ أولاً بالنظريات الطبيعية التي ترى في كل نشاط إنساني حادثاً طبيعياً يجري مجرى الوقائع الخاضعة لحتمية القانون الطبيعي. وقد تكون القيمة لديها الغاية القصوى لشيء من الأشياء أو حالة يمكن حسابها، وأمثلتها: أ ـ مذهب اللذة والمنفعة العامة. ب ـ نظرية القيمة في المادية التاريخية عند ماركس. هـ ـ نظرية القيمة المستمدة من قوانين الفيزياء. و ـ نظرية كوهلرKohler للقيمة. ثانياً: نظريات «الفاعل» الطبيعية، والقيمة لديها فاعلية تصدر عن فاعل، غيرأنها ظاهرة طبيعية سواء كانت سيكولوجية أو اجتماعية، وتختلف عن النظريات الطبيعية السابقة من جهة أن القيمة ليست صفة خاصة بالموضوعات تبعث في الشخص اهتماماً أو ميلاً أو رغبة أو استحساناً، بل القيمة هي نزوع الفاعل ووجدانه الذي يتعلق بأحد الأشياء، وبقدر نزوعه ووجدانه تكون قيمة ذلك الشيء[٩]. وهو يقسم تلك النظريات إلى نظريات سيكلوجية وإلى نظريات اجتماعيـة، فأمّـا الأولى فأمثلتها: أ ـ نظريات أصحاب الفلسفات الخلقية في القرن الثامن عشر التي تجعل من الأخلاق علم نفس طبيعياً، مثل فـولتير، وديبـوس Dubos، وهتشسون، وشافتسبري وهيوم. ب ـ نظريات شوبنهور ونيتشه. جـ ـ نظريات الكانطيين المنشقّين مثل هربارت ولوتسه، وبنكه، وإنْ كانوا يقتربون من القول بواقعية القيمة. د ـ نظرية ماينونج. هـ ـ نظرية اهرنفلس Ehrenfels. و ـ نظرية فراينفلس Freinfels. ز ـ نظريات ديوي وبيري.

وأمّا النظريات الاجتماعية فأمثلتها: أ ـ نظريات علم الاجتماع الصوري الألماني عند زيمل Simmel وفيركانت Vierkandt وفيزه Wiese. ب ـ نظرية دوركايم.

ثالثاً: نظريات الفاعل اللاّطبيعية، وهي التي لا تعدّ القيم وقائع طبيعية، كما أنها تنكر أن تكون مُثُلاً متعالية مفروضة على الأشخاص، فهي لا تُحدد في

---

(٩) روييه، فلسفة القيمة، ترجمة د. عادل العوا، ص ١٩٥.

نظرها إلّا بالفعل، أي بمقتضى حكم الفاعل، غير أن الفاعل هنا ليس ظاهرة طبيعية خاضعة لقوانين الطبيعة، بل هو فرد له إنيته المستقلة الحرة. ومن أمثلتها: أ ـ كانط. ب ـ مدرسة ماربورج وأعمدتها كوهن M. Cohen وناتورب Naturp وكاسيرر Cassirer. جـ ـ ليون برنشفيج Brunchwig. د ـ دوبرييل Dupreel. هـ ـ نظرية القيمة الوجودية عند سارتر وبولان.

رابعاً: النظريات الواقعية: وهي تصرِّح بأن للقيم وجوداً عينياً مستقلاً عن الإنسان، وتعدّ الأفلاطونية نموذجها المدرسي العريق، كما تعد فلسفات العصور الوسطى القائلة بالواقع المثالي للخير والكمال الإلهي أمثلة بارزة لها. أمّا أمثلتها الحديثة التي تعلن موقفاً صريحاً من نظرية القيم فهي:

(أ) النظريات الواقعية الحديثة والقائلة بالقيمة كيفية ثالثية عند سانتيانا وجورج مور وهوايتهد والكسندر Alexander.

(ب) مدرسة «باد» شبه الواقعية عند فندلباند.

(جـ) نظرية القيم الفنومنولوجية عند ماكس شلر وهارتمان.

خامساً: نظريات القيمة بوصفها «مشاركة» فاعل: وهي التي ترى القيمة علاقة أو دلالة أو تركيباً يجمع بين الذات والموضوع، بين الفاعل وبين ما يقوم من موضوعات العالم، وتتبدّى هذه النظرة في صور متعددة. ومن أمثلتها ما نجده عند (شترن) Stern وجرفيتش Gurvitch وبارودي D. Parodi ولافيل ولوسن[١٠] Lesenne.

ويشير روييه إلى الموازاة الماثلة بين تصنيف نظريات القيمة وبين تصنيف الرؤى الفلسفية التي تتناول العالم، على نحو ما يقترح ديلتاي Dilthy، الذي يميز بين ثلاث نزعات رئيسية هي:

١ ـ النزعة الطبيعية كما تتجلّى عند الماديين والوضعيين وأصحاب الاتجاه العلمي، والقائلين بالتداعي Associationists، وأصحاب مذهب المنفعة وهي

---

(١٠) روييه، المرجع المذكور، مواضع متفرقة.

لا ترى في العالم إلاّ وقائع طبيعية ترتبط فيها بينها برباط العلية.

٢ ـ مثالية الحرية أو المثالية الذاتية عند سقراط وكانط وفشته والوجودية، وهي تلحُّ على إبراز أهمية الشخص الفاعل.

٣ ـ المثالية الموضوعية، عند الرواقية وليبنتس وشلنج وهيجل، وهي التي تعد الواقع فكراً. فمثالية الحرية تشبه عند ديلتاي نظريات الفاعل اللاّطبيعية عند روييه. كما تشبه المثالية الموضوعية نظريات القيمة الواقعية(١١).

ولا يخلو تصنيف روييه، مثل كل تصنيف آخر لنظريات القيمة، من قدر من التعسف فهو يقيم الحدود والسدود بين نظريات متقاربة من ناحية مثلما يبدو في فصله بين نظريات الواقعية القيمية وبين نظريات القيمة من حيث هي مشاركة فاعل، بينما يطوي نظريات متعارضة تحت عنوان واحد من ناحية أخرى، مثلما يظهر في إدراجه لشوبنهور ونيتشه مع سائر نظريات الفاعل الطبيعية في فئة واحدة، فضلاً عن إغفاله بعض المواقف الأساسية من نظرية القيمة مثل النزعات البيولوجية والاقتصادية.

ومهما يكن من أمر ذلك التصنيف أو سواه، فهو بمثابة خريطة لمواقف القيمة تفرق بينها خطوط موهومة للطول والعرض، وتفصل بين نظرياتها حدود موقوتة لا يستحيل عبورها، وعقد صلات القربى بين جوانبها. ورغم ذلك فلا منجاة لنا من الإفادة من التصنيفات السابقة والاستعانة بها في رسم خريطتنا الخاصة، التي لن نضع عليها كافة المواقف بطبيعة الحال، بل سنبرز بعضها، ونغفل بعضها الآخر، مسوقين في ذلك بالاتجاه الرئيسي للخريطة التي رسمت بغية إرشادنا وتوجيهنا في عرض مواقف القيمة ونظرياتها. ولا مفرّ من انتقاء ما يصلح من بين التفصيلات، نقطاً رئيسية، نمد بينها الخطوطَ التي تصوغ الخريطة أو التصنيف في نهاية الأمر.

ونحن نبادر إلى الافتراض بأن كل مَنْ يتحدث عن القيمة إنما يتحدث عن

---

(١١) المرجع السابق ص ١٦١ـ ١٦٢.

الإنسان، بما له من فاعلية تسعى إلى غاية، مهما يكن من أمر تلك الفاعلية أو تلك الغاية، ومن ثم فنحن لا نقرّ روييه على فصله بين نظريات طبيعية، ونظريات فاعل طبيعي، لأنهما بلا ريب يفترضان معاً وجود إنسان فاعل تقع عليه تبعة التقويم، ولذلك سنختزل كليهما إلى فئة واحدة هي «المواقف الطبيعية»، زاعمين أنها وسائر المواقف التالية في التصنيف تفترض قيام فاعل إنساني يلتزم بالقيم، على أن تنطوي تحت المواقف الطبيعية النظريات البيولوجية، والنفسية، والاجتماعية، والاقتصادية.

وأمّا النظريات الواقعية القائلة بالوجود العيني المستقل للقيم، فسنضعها تحت فئة (المواقف المثالية)، خشية الخلط بينها وبين الواقعية الأبستمولوجية التي تقف منها موقف النقيض، وندرج تحتها المثالية الموضوعية، والمثالية الذاتية والاتجاهات الفنومنولوجية كما نضم إليها نظريات القيمة بوصفها مشاركة فاعل عند لافيل ولوسن. ثم نفرد للمواقف البراجماتية فئة خاصة تنطوي تحتها النزعة الإنسانية عند شيللر ووسلية Instrumentalism ديوي. وذلك لأن في (إنسانية) شيللر ما يتجاوز مثاليته Personal Idealism كما أن في (وسلية) ديوي ما يسعى إلى عبور الهوّة القائمة بين النزعة الطبيعية والقيم الروحية.

كذلك تستحق المواقف الوجودية أن تُفرَد لها فئة خاصة يمثلها (نيتشه) استباقاً وإرهاصاً، وسارتر رائداً وَعَلَماً، فهي ترفض الانضواء تحت أية راية من رايات المذاهب والنزعات التقليدية، كما تزعم أنها استطاعت أن تتخطى المذاهب المادية والمثالية على السواء.

ومهمة هذا التصنيف لا تعدو أن تكون تيسيراً للباحث على إبراز أكثر مواقف القيمة أهمية، وليست تعبيراً عن واقع الفكر الإنساني الذي يندُّ بطبعه عن التصنيف الجامد، فيتمرد على الحدود التي تغلق من دونه، ويخصب باللقاء والمزاوجة بين أضداده.

ويلتزم ذلك التصنيف الرباعي المقترح لنظريات القيمة، الطبيعية، والمثالية، والبراجماتية، والوجودية، بعرض المواقف الصريحة من القيمة بوصفها

مبحثاً حديثاً من مباحث الفلسفة، لذلك لن نعرض لرأي مَنْ أضمروا موقفهم من القيمة تحت عنوان آخر، ونكتفي ببعض الأمثلة البارزة ممَنْ أعلنوا اتجاههم صريحاً من نظرية القيمة.

١ - المواقف الطبيعية

لا تمثل المواقف الطبيعية مدرسة بعينها أو نزعة خاصة، فهي أقرب إلى أن تكون وجهة من النظر أكثر من أن تكون مذهباً وعقيدة، بل هي طائفة من المذاهب والآراء بلغت من التنوع والتعارض الحد الذي جعل بعض أنماطها منطوياً على جوانب مثالية[١٢]. ولكن أصحابها متفقون على أن الإنسان والأرض والكون جميعاً أجزاء من طبيعة واحدة كبرى، تسري عليها قوانين واحدة، وتُدرس بطريقة واحدة، ولا بدّ لكل تفسير أن يقع في نطاق ما هو طبيعي، فليس وراء الطبيعة شيء، وليس غير الخبرة الحسية Experience مصدر للمعرفة أو القيم. فالخبرة هي مصدر الأحكام العلمية مثلما هي منشأ أحكام القيمة، وترد بذلك القيمة إلى الذات أو الفاعل بما له من خصائص معينة، يختلفون فيما بينهم عليها، ولا تُرَدّ إلى الموضوع، ويعدون الذات ظاهرة طبيعية تخضع لحتمية قوانين الطبيعية. وقد يتنازعون في التوكيد على نوع القوانين، أيها أشد أثراً في الإنسان، هل هي القوانين البيولوجية، أو هي النفسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية، غير أنهم مجمعون في كل صورة من صور النزعات الطبيعية، على أن أحكام القيمة تقبل الحكم عليها بالصدق أو الكذب على أساس من الأدلّة التجريبية.

ومن مواقف القيمة الطبيعية ما نعجز عن إدارجه تحت فئة البيولوجيين أو

(١٢) Erwin Edman, in Encyclopaedia of Social Sciences, art. Naturalism.

النفسانيين أو الاجتماعيين أو الاقتصاديين، لأنها تجمع في موقفها بين أكثر من فئة، أو تقرن القيمة بالخبرة الإنسانية الشاملة، فالقيمة عند (سدني هوك) Hook استاذ الفلسفة بجامعة نيويورك، تتعلق بموقف له مطالبه ومصالحه Interests التاريخية المحددة العينية. كما أن حكم القيمة لا تبرر صحته إلاّ إذا أشار الفكر بأن ما صُرِّح بأنه ذو قيمة، إنما يعد بإرضاء هذه المطالب. ويطلق هوك على آرائه إسم «المذهب الإنساني الطبيعي»، وهو يقوم على النسبية التي لا تعارض الموضوعية لأنها لا تعني الذاتية، بل تعارض كل ما هو مطلق أو غير مشروط. وهذه النسبية، نسبية عقلية تكشف عن اعتماد الخصائص القيمية، شأنها شأن الخصائص الموضوعية القائمة في الطبيعة، على ضروب النشاط والفاعلية التي تساهم في عملية التفاعل الموضوعي بين بعضها والبعض الآخر[١٣].

لا ينفي خضوع العالم أو الطبيعة للحتمية، وجود الحرية الخلقية، لأن الحتمية في نظره ليست سوى قابلية العالم للتنبوء بأحداثه ووقائعه، وهذا لا يعني غيبة المسؤولية الخلقية، لأن الحتمية تصور ضروري ومثمر في نطاق التحكم والتنبوء. والحرية الخلقية هي الاختيار من بين ما تقدمه الطبيعة من ممكنات[١٤].

كذلك موقف «فيليب وينر» أستاذ الفلسفة بكلية المدينة بنيويورك، الذي يقيم تاريخ الفلسفة الخلقية، إنْ لم يكن تاريخ الفلسفة والفكر بأسره، على مشكلة تصور العلاقة بين تباين وتنوع القيم وأحكام القيمة في حياة الإنسان الانفعالية والعملية من جهة، وبين تاريخ حياته العقلية والفكرية من جهة أخرى. ويعرِّف «وينر» القيمة بأنها الرغبات والحاجات التي يشعر بها الإنسان، تكون خيراً إنْ أُشبعت، وتكون شراً إنْ لم يدركها الإشباع، والقيم ثَرّةٌ بالحاجات البيولوجية والمطالب النفسية التي تقابلها أوضاع وأحوال مادية

---

(١٣) Hook, S., **Quest For Being**, P. 206.

(١٤) Ibid, P. 33.

واجتماعية. أمّا أحكام القيمة فهي الأفكار التي تدور حول القيم. وتتجلّى القيم في صور متعددة، أحياناً صريحة في مذاهب ونزعات ميتافيزيقية ولاهوتية وأحياناً غير صريحة تتسلل في صورة فروض تدور حول الطبيعة الإنسانية.

ويبني «وينر» دراسته لِمَنْ عرضوا لتاريخ الفكر الإنساني على اعتقاده بأن أحكام القيمة فروض تتصل بما نرغبه الآن أو في المستقبل(١٥) فعمل المؤرخ يقوم على انتقاء، ومبدأ انتقائه مشروط بإحساسه بما هو أكثر تعلقاً بموضوع دراسته، وبما هو أشد أهمية في نظره، ويتعلق هذا بدوره بما يثير اهتمامه، وبما يؤثره من مصالحه(١٦). فأحكام القيمة التي تتخلل تدوين التاريخ مشروطة بتاريخ حياة المؤرخ وعاداته، وروابطه بغيره من البشر خلال فترة معينة من الزمان. والقيم هي التي تصوغ المنظور الذي يرصد منه المؤرخ وقائعه، وتوجه البحث عن المادة التي يقتضيها التفسير(١٧).

أمّا «بيري» (+ ١٩٥٧) الذي كان يشغل كرسي الفلسفة بجامعة هارفارد، فيعرض تصوراً للقيمة مؤسساً على المصلحة، وهو يعني بالمصلحة أي اتجاه نحو موضوع أو ضده، وأي رغبة فيه أو رغبة عنه، أو هي سلسلة من الحوادث يحددها توقع نتيجتها. ومن ثمّ فالقيمة هي موضوع أي مصلحة من المصالح(١٨). وإذا ما كانت بعض الموضوعات أكثر قيمة من غيرها، فهذا لا يعني إلاّ أن بعض المصالح أقوى من غيرها. وثمّة أنواع متعددة من القيم تطابق أنواعاً متعددة من المصالح. والقيم مثل المصالح لأنها (دالات) لها Functions، ويمكن تصنيفها على الوجه الذي يجعل منها قيماً موروثة أو مكتسبة، موجبة أو سالبة، تتعلق بالواقع أو باللعب، تكرر نفسها في دائرة أو تتقدم في خط مستقيم، عدوانية أو خاضعة، ذاتية أو موضوعية(١٩).

---

(١٥) Wiener, in **Aspects of Values**, P. 40.

(١٦) Ibid, P. 41.

(١٧) Ibid, P. 55.

(١٨) Perry, **General Theory of Value**, P. 115.

(١٩) Ibid, PP. 242 - 269.

ونظرية بيري في القيمة نظرية عامة، بمعنى أنها لا تخص بالعناية قيمة معينة دون غيرها. ويصرِّح بأن ما يخضع للتقويم إنما يختلف من مكان إلى آخر، ومن شخص إلى غيره، ومن أسلوب إلى أسلوب، ولكنه رغم ذلك ينعي على النزعة النسبية (الخبيثة) إخفاقها في إقرار العلاقة بين الذوات والموضوعات[٢٠].

ورغم افتراق المصلحة عن المعرفة، إلاّ أن كلتيهما معتمد على الآخر في نظر بيري، فالمصلحة تؤثر في المعرفة، والمعرفة تؤثر في المصلحة، ولا تختلف إذنْ أحكام القيمة عن الأحكام العلمية الأخرى من جهة الحكم عليها بالصدق أو الكذب، فلهما موضوعهما ومحمولهما، فان يكون الموضوع ذا قيمة معناه أن يكون موضوعاً لمصلحة، فالحكم مثلاً بأن «السلام خير» حكم صادق متى كانت هناك مصلحة يكون ذلك «السلام» موضوعها. وليس من اللازم أن يوجد ذلك السلام أو حتى يثور السؤال عن وجوده[٢١].

وقد أثنى «بيري» على علم النفس لاتخاذه اتجاهاً سلوكياً لذلك خصَّص فصلاً تناول فيه المصلحة من الوجهة البيولوجية، وآخر تناولها فيه من الوجهة السيكلوجية. غير أن ذلك لم يحل بينه وبين الإلمام بالمشكلات التي يمكن أن تنشأ عن الصراع حول المصلحة في الفرد نفسه أو بين الأفراد، لذلك حاول أن يجد أساساً مشتركاً للفعل المتوافق Harmonious، فالمجتمع ليس شخصاً، ولا يمكن معاملته بوصفه كذلك، بل هو «تآلف Composition أو علاقات متداخلة من البشر» وهذا التآلف أو التكوين يؤثر الأشخاص ـ في نطاقه ـ بأفعالهم كل منهم في الآخر، وبالتالي فمن الممكن أن تتكامل المصالح في ثنايا الأهداف المشتركة، والأمل معقود على تحقيق تكامل بنّاء بين مصالح البشر المتعارضة في المجتمع، ويعتمد ذلك على التعاون الخيِّر[٢٢].

ويرتد بيري إلى التصريح بأن المقياس الخلقي أو الخير الخلقي هو:

---

(٢٠) Ibid, PP. 127 - 140.

(٢١) Ibid, P. 98.

(٢٢) Ibid, PP. 460 - 519.

«السعادة المتوافقة». وهذا ما يجعله متردداً بين اعتبار الخير أو القيمة «موضوعاً» لمصلحة، وبين اعتبارها (إشباعاً) لها رغم محاولته اجتياز هذا المأزق بتعريفه الخير، والسعادة المتوافقة على النحو التالي:

١ - «س خير» يعادل (=) «س قيمة موجهة».

٢ - «س خير في ذاتها» يعادل «س» موضوع مصلحة مواتية من أجل ذاتها.

٣ - «س خير أسمى» يعادل «س موضوع نسق شامل ومتوافق من المصالح».

٤ - «س خير خلقي» يعادل «س موضوع مصالح منظمة على نحو متوافق بمقتضى اتفاق عقلي».

٥ - «الخير الخلقي» يعادل «الحياة الخيّرة خلقياً» يعادل «السعادة المتوافقة» يعادل «حالة من المصالح الموجهة المتوافقة»(٢٣).

وهكذا ينتقل بيري في نزعته الطبيعية من الموقف البيولوجي إلى السيكلوجي إلى الاجتماعي، بل إنه ليتخطى الموقف الاجتماعي بمعناه العلمي الضيق إلى ما يشبه القول بإرادة خيّرة كلية، تشمل الأفراد جميعاً، متى كانوا لا يريدون إلاّ ما يحقق التوافق الكلي الشامل.

(أ) المواقف البيولوجية

هانس درايش - وادنجتون

وعند مَنْ يلحون في إبراز الجانب البيولوجي، كما هو الحال عند «هانس درايش» Dreisch (+ ١٩٤٠) رائد المذهب الحيوي الجديد Neovitalism، تصطبغ القيمة بصبغة عضوية تطورية. فلكل كيان عضوي كماله الخاص Entelechy غير أن هناك كمالاً للنوع يسمو على الكمال الشخصي، لذلك كانت القيمة أو «ما ينبغي أن يكون» ذات طابع غائي. وكل ما هو غير أو كل ما يحمل قيمة هو الفعل الذي ينزع إلى تحقيق ما ينبغي أن يكون للكل الغائي

---

(٢٣) Frankena, **Philosophy**, PP. 361 - 3.

Teleological Whole ought to be[24] ويقول درايش إن ما هو كائن ليس الأساس أو الدليل Index لما ينبغي أن يكون. وينكر كل محاولة لاستخلاص ما ينبغي أن يكون (أي القيمة) من الحوادث التجريبية الفردية. فهذا خطأ فادح يرتكبه عادة كل مَنْ يقف عند الوجدانات لا يعدوها[25]. ويطرح درايش المستوى الفيزيوكيماوي من الحساب في توجيهه للأمر الخلقي القائل: «افعلْ بحيث تكون على اعتقاد بأن فعلك مفضٍ إلى ترقية حالة مقبلة للبشرية، لعلّها أن تكون هدف التطور الذي يسمو على ما هو شخصي».

وهذا الامر ليس أمراً مطلقاً كما هو عند كانط[26]، بل هو أمر مقيد مشروط hypothetical imperative.

ويقترب من أوامر «درايش» الخلقية موقف «وادنجتون» في كتابه «الحيوان الخلقي»، فهو يرى أن الحكم على معنى أي طائفة معينة من المعتقدات الخلقية التي يمكن أن يعتنقها الفرد أو يتقدم بها، إنما يكون وفقاً لكفاءاتها وقدرتها على تعميق الاتجاه العام للتطور ودفع عجلته[27]. ويعد وادنجتون نفسه صورة محدثة لآراء سبنسر والداروينيين الاجتماعيين الذين قوبلوا بمعارضة جورج مور لما يسميه «بالمغالطة الطبيعية» التي تقوم على استنباط نتائج خلقية من مقدمات غير خلقية، وتتكشف عند أصحاب النزعة الطبيعية جميعاً الذين يبحثون عن نشأة القيم في الأصول الطبيعية للإنسان، فيختلط الخير الخلقي عند بعضهم بالخير البيولوجي كما هو الحال عند وادنجتون الذي تمر الفاعلية الإنسانية لديه بمراحل ثلاثة:

يبدأ الإنسان في أولها كائناً في سبيله إلى اكتساب معتقدات خلقية، ثم يصوغ لنفسه نسقاً خاصاً من المعتقدات الخلقية ويبلغ أخيراً المرحلة التي يقوم

(٢٤) Driesch, H, **Ethical Principles in Theory and Pratice**, PP. 20 - 21.

(٢٥) Ibid, PP. 48 - 50.

(٢٦) Ibid, P. 22.

(٢٧) Waddington, **The Ethical Animal**, P. 7.

عندها بنقد هذه المعتقدات بمعيار أسمى من معايير الأخلاق، وقد يكون معياراً فلسفياً أو علمياً.

وتتداخل هذه الأنماط الثلاثة في ثنايا الحياة، فلا تحول بينها حدود فاصلة من الزمان، بل إن النمط الأخير، في مرحلة نقد النسقات الخلقية، يتطلب قيمة خلقية أيضاً في تكوين البناء النفسي والعقلي للأشخاص[٢٨].

(ب) ـ المواقف السيكلوجية:

(ماينونج ـ اهرنفلس ـ شبرانجر ـ مكدوجل ـ فرويد ـ علم النفس الاجتماعي)

وتتفق هذه المواقف على رد القيمة إلى محتوى الوعي أو الوجدان النفسي بما يضطرب به من رغبات ومشاعر، فليس ثمّة قيمة إلاّ ما كان يرضي رغبة، أو يثير انفعالاً، أو يتجسّد دافعاً، وبذلك لا تكون القيمة صفة خاصة بالموضوعات، بل نسبية تلحق بأنواع الذوات.

وقد توسّعت المدرسة النمساوية، وهي من أوائل مدارس فلسفات القيمة، في الأساس السيكلوجي للقيم الاقتصادية، الذي أُقيمت عليه نظريات المدرسة الذاتية من علماء الاقتصاد، أصحاب نظريات المنفعة الحدّية، فقد نشأت الحاجة إلى المزيد من التحليل العام للقيم، ونجد في هذا الصدد «برنتانو» Brentano (+ ١٩٠٧) الذي أسهم كثيراً في ذلك على أساس من اعتقاده بثنائية سيكلوجية ترد كل أحكام القيمة إلى المَلَكَة الرئيسية للحب أو البغض. فعن هذه المصادر والأصول نشأت النظريات النفسية للقيمة عند ماينونج واهرنفلس. وقد تيسّر لتلك المدرسة أن تحدد مشكلات نظرية القيمة، وأن تمضي في طريق حلها[٢٩].

---

(٢٨) Ibid, P. 27.

(٢٩) Urban, in **Baldwin Dictionary of Philosophy** and Psychology art. Worth.

فالقيم عند ماينونج واهرنفلس، بوصفها مشكلة خاضعة للتحليل التجريبي، لا يمكن استخلاصها من ضروب من المنفعة الخارجية، أو من حاجات وغرائز تدركها الذات إدراكاً فطرياً كما أنها لا تشير إلى صفة في الذات أو في الموضوع، بل هي علاقات دالّية أو وظيفية Functional بين الذات والموضوع، وبذلك تنهض القيم جميعاً بوصف مثل تلك العلاقات الفعلية أو الممكنة، ولكنهما يختلفان عند الطبيعة السيكلوجية لهذه العلاقة، فبينما يرجع «اهرنفلس» قيمة الشيء إلى رغبة الذات فيه، يعترف «ماينونج» بأن القيمة لا يمكن أن تؤسس على الرغبة، وإنما الرغبة في الشيء هي التي تؤسس، على النقيض من ذلك، فوق ما يسميه «عاطفة قيمة»، بيد أن (عاطفة القيمة) هذه لا تستند إلى تصور القيمة الموضوعية، فالقيمة ليست سوى صلة شيء بشخص، أي علاقة ذات بموضوع، وهذا الشخص أو الذات هي التي تشعر «بعاطفة قيمة» نحو ذلك الشيء أو الموضوع، فمن الممكن أن يحدث شيء من الأشياء عاطفة قيمة لدى شخص لم يكن ينظر إليه قبلاً إلاّ نظرة محايدة، ومن ثمّ يمكن أن ينسب لهذا الشيء قيمة، دون أن يعتوره أي تبدل في طبيعته. ورغم أن عاطفة القيمة لما تصبح بعد «حكم قيمة» صريح، ولمّا تتخذ موقف «التقويم»، إلاّ أنها مصدر ذلك كله. ومصير المحاولات التي تسعى إلى الكشف عن صفة خاصة مشتركة بين الموضوعات ذوات القيمة، سوى أنها «موضع التقدير»، إنما هو الإخفاق[30].

ويرفض «ماينونج» كذلك النظرية القائلة بأن القيمة حال نفسية فحسب، أي أنها عاطفة قيمة لا أكثر ولا أقل، بل هي علاقة الشخص بالشيء أي دالّة الرغبة بموضوعها، أو هي دالّة الرغبة أو الحكم في تعبيره عن العلاقة بين الذات والموضوع، وبالتالي فإن عاطفة القيمة التي تتحدد بأحكام الإرادة لا بدّ أن تفترض سلفاً أن تكون الميول من طبيعة إرادية، بينما هي عند «اهرنفلس» ميول من طبيعة وجدانية[31].

---

(٣٠) روييه، المرجع المذكور، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٣١) المرجع السابق، ص ٢٠٤.

ويُعزى التعارض القائم بين «ماينونج» و «اهرنفلس» إلى أن نظرية «ماينونج» لا تظل نظرية سيكلوجية حتى نهاية الشوط، لأنها تعترف رغم ذلك بوجود قيم كلية مثلما توجد حقائق كلية، فهي تكاد تدنو من النظريات المثالية في القيمة، إلّا أنها تنفي إمكان معرفة ما يقع وراء التجربة النفسية[٣٢]. أمّا نظرية «اهرنفلس»، فهي نظرية نفسية خالصة تذهب إلى «أننا لا نرغب في الأشياء لأننا ندرك فيها ذاتاً سحرية لا تنالها الحواس، بل إننا على العكس من ذلك نعزو القيمة إلى الأشياء لأننا نرغب فيها»، فهنا تتطابق الرغبة مع عملية التقويم، وتُقاس عاطفة القيمة بموجب قوة الرغبة وشدتها لا حكم الإرادة. كما تحدد قوة الرغبة وشدتها بموجب الزيادة النسبية للذة المنطوية عليها[٣٣].

وتنكر تلك المواقف السيكلوجية الفصل الحاسم بين القيم الباطنية والقيم الخارجية، فالميول الطبيعية لديها يمكن تقويمها من حيث هي قيم باطنية وقيم خارجية على السواء، فلا استقلال لواحدة عن الأخرى. وكشف التحليل السيكلوجي عن القوانين التي بمقتضاها تتخطى القيم الخارجية نفسها إلى قيم باطنية، وترتد القيم الباطنية أيضاً إلى قيم خارجية. وتتم هذه العملية على أساس ما يسميه ماينونج واهرنفلس «بحركة القيمة»، التي يرجع الفضل إلى اهرنفلس في اكتشاف قوانينها وصوغها. فهناك أولاً:

طفرة القيم Value Mutation التي تُعزى إلى تحور الميول الطبيعية عن طريق القوانين المعروفة في علم النفس الفردي والاجتماعي مثل تكوين العادة والتداعي والنقل والتحويل Transference، والاستهواء Suggession.

وهناك ثانياً: اشتقاق القيم وخضوعها الذي ينشأ عن نمو وتطور الذكاء وقوى التجريد، فهناك حركة صاعدة وهابطة لتقويم الميول الطبيعية في الإنسان من حيث هي قيم باطنية بدلاً من أن تكون قيماً خارجية، وبالعكس من حيث هي قيم خارجية بدلاً من أن تكون قيماً باطنية[٣٤].

---

(٣٢) Urban, in **Baldwin Dict.** art. Worth.

(٣٣) Ibid, loc. cit.

(٣٤) Ibid.

ويرى كل منماينونج واهرنفلس إمكان تطبيق قانون المنفعة الحدّية على القيم الخارجية الأخلاقية، طالما كان ناجحاً في تطبيقه على القيم الاقتصادية، فهو قانون أساسي لكل أنواع التقويم، وبالتالي يمكن تطبيقه على القيم الأخلاقية الباطنية.

وقد عُني «شبرانجر» Spranger (١٨٨٢) الذي كان أستاذاً للفلسفة بجامعة برلين بما يُسمى بعلم نفس الفهم Understanding الذي يتعلق بالمستوى الأعلى من الأفعال والاتجاهات المنطوية على معنى، فالفعل المنطوي على معنى له هدف وقيمة، وتلك الأهداف والقيم لا تعنيها الأهداف البيولوجية للتناسل وحفظ الذات، فالبشرية تنشد قيماً أخرى، فقد تجد قيمة للمعرفة، وتصبح بذلك المعرفة أحد أهدافها، كما تجد قيمة أخرى في الشغف بالجمال، وتكريس سنوات العمر الطوال للإبداع الفني والاستمتاع به. وعلى أساس نظرة تجمع بين الفرد الإنساني الحي وبين تاريخ البشرية يمكن إقامة علم نفس للقيم، ويمكن فهم الاتجاه الفردي إزاء الحياة.

وقد استطاع شبرانجر بعد طول عناية ومثابرة في دراسة القيم أن يميز ويحدد ستة أهداف إنسانية نموذجية، أو ستة أبعاد للقيمة الإنسانية، بعيداً عن الأهداف البيولوجية المعروفة وهي[٣٥]:

١ ـ القيمة النظرية:

وتتميز باهتمام موجه للكشف عن الحقيقة، وبمنهج علمي نقدي، والشخص النظري هو الذي يسعى وراء وجوه التماثل والتباين في الأشياء دون النظر إلى المنفعة أو الجمال فيها، فهو يقنع بالملاحظة والتفكير، وليس المهم هو مبلغ الإنجاز والتحصيل، بل الاهتمام والمقصد هو البحث عن المعرفة.

٢ ـ القيمة الجمالية:

ويسعى رجل الجمال وراء الشكل والتناسق، فيحكم على كل خبرة من

(٣٥) Woodworth, R. Contemporary Schools of Psychology, P. 250.

حيث التناظر والتناسب، وينظر إلى الحياة على أنها أحداث يتوالى الواحد بعد الآخر، مستمتعاً بكل منها في ذاتها، فينزع إلى الفردية، والاكتفاء الذاتي.

٣ ـ القيمة الاقتصادية:

وتتمثل في الاهتمام بالنتائج العملية والمنافع المرتقبة.

٤ ـ القيمة الدينية:

والوحدة هي غاية رجل الدين، فيسعى إلى فهم الكون من حيث هو وحدة وكل متصل، وإلى أن يصل ما بين نفسه وبين هذا الكل الشامل.

٥ ـ القيمة الاجتماعية:

ويتجلّى في محبة الناس والتعاطف معهم. والإنسان الاجتماعي يقدر الناس بوصفهم غايات، ويرى في الحب الصورة الوحيدة الملائمة للصلات المتعددة بين الناس.

٦ ـ القيمة السياسية:

وهي السعي إلى القوة والسلطان. ولا تقتصر على السياسة بل تعدوها إلى سائر المجالات.

والإنسان لا ينتمي بصورة خالصة نقية إلى هذه القيمة أو تلك، لأنها أنواع نموذجية. وقد اعتمد فرنون Vernon وألبورت Allport على تصنيف شبرانجر للقيم، في مقياسهم المعروف «دراسة القيم» عام ١٩٣١، وراجعاه مع لندزي Lindsey عام ١٩٥١، وقد طبق المقياس على طائفة من طلبة وطالبات الجامعة بغية الحصول على «صحة نفسية» Profile وتبرز الارتفاع والانخفاض النسبي للدرجات على أساس من القيم الست السالفة. ومن المسلَّم به أن اختبار القيم تجريبياً يعتمد في نتائجه على صحة الفلسفة التي بُني عليها الاختبار[٣٦].

وإلى ما يشبه «علم نفس الفهم» عند شبرانجر، ذهب مكدوجل

---

(٣٦) د. نجيب اسكندر وآخرون، الدراسة العلمية للسلوك الاجتماعي، ص ٤٩٧ ـ ٥٠١.

McDougal (+ ١٩٣٨) إلى «علم نفس الغرض» Hormic Psychology الذي يبدأ من واقعة الغرض أو المقصد Purpose، وهو ما يدفع نحو هدف، ويعين السلوك تعييناً حاسماً. وحتى علماء النفس الذين يطرحون القصد والغرض من علم النفس، إنما هم أنفسهم أشخاص مغرضون Porposive «يهدفون» إلى استبعاد القصد والمعنى والقيمة، لأنهم يحسبون أن بذلك الاستبعاد وحده يمكن لعلم النفس أن يصف الواقع(٣٧). وأصحاب المذهب السلوكي مغرضون أيضاً في اطّراح الغرض من مذهبهم، فالمقولة الرئيسية في علم الإنسان هي السعي المنجذب إلى هدف، وهو عملية لا يمكن أن تُفسَّر بطريقة آلية، أو تحل إلى نتائج آلية. ومن ثمَّ لا يمكن ردها إلى ما هو أبسط منها. فالسلوك منظوراً إليه من ناحية موضوعية خارجية يدل على نشدان الهدف، وهذا بدوره يتطلّب دوافع، والدوافع الأولى تقدمها الغرائز، ويعرض مكدوجل ثبتاً باثنتي عشرة غريزة أساسية، هي الدوافع الأولية للإنسان، ولكنها ليست فعلاً حسياً حركياً آلياً، بل فيها عنصر نزوعي موجه هو الدافع نحو هدف معين. ولكنه لا ينكر أهمية الاكتساب لأن الغرائز في نظره قابلة للتحول عن طريق التجربة. فالنشاط الغَرَضي عند مكدوجل نشاط عقلي مع إدراك للموقف وتنبؤ بالنتائج التي سوف تحدث وسعي نحو هدف وارتياح ورضا لبلوغ هذا الهدف. ويفسح القول بالسعي والارتياح في مذهبه مجالاً للقيم ويتيح أساساً سيكلوجيا لمعالجة مسائل الأخلاق وعلم الجمال في الفلسفة(٣٨).

غير أن مكدوجل لا يميز السلوك الإنساني وحده بالسعي الهادف، بل يمده إلى سائر الكائنات والأحداث، فبينما يرفض العلية الميكانيكية، يؤيد «العلية الغائية» Teleogical Causation «فالبحث عن هدف» هو الطاقة الموجهة نحو نتيجة، ولها الغلبة على غيرها من العلل في التأثير على مجرى الحوادث(٣٩).

(٣٧) Woodworth, op. cit., PP. 214 - 215.

(٣٨) Ibid, PP. 216 - 222.

(٣٩) Ibid, P. 229.

أمّا Freud (+ ١٩٣٩) فالقيم عنده نتاج مستويات وأحوال مختلفة من الإعلاء Sublimation، وفيه يتقبل الأنا Ego الغريزة، ولكنه يحول طاقتها عن موضوعها الأصلي إلى موضوع بديل ذي قيمة ثقافية واجتماعية، وتنصبُّ هذه العملية على الدوافع الجنسية المميزة لمراحل النمو المبكرة السابقة على المرحلة التناسلية، فهو يقول: إن المنبهات القوية النابعة عن المصادر الجنسية المختلفة تنصرف وتستخدم في ميادين أخرى بحيث تؤدي الميول التي كانت خطرة في البداية إلى زيادة القدرات والنشاط النفسي زيادة ملحوظة. وتلك إحدى مصادر الإبداع الفني[٤٠]. وبذلك تغدو الفاعلية الفنية مثلاً مجرد تفريغ، وتخفيف عن الطاقة الانفعالية الكامنة بتوجيه الإعلاء للغرائز الأصلية إلى غايات مثلى هي بمثابة قنوات تصريف أخرى. وترد عملية التقويم إلى الأنا العليا Super Ego أو ما يسميه فرويد أحياناً «بالضمير اللاواعي» وهو نتاج عملية امتصاص وإسقاط Introjection and Progection، أي امتصاص الطفل لخصائص السلطة التي يمثلها الأب أو مَنْ يقوم في التربية، وإسقاطها على الخارج، ثم يقوم الطفل بعد ذلك ـ دون أن يشعر ـ بتحكيم هذه السلطة في سلوكه الخاص، فهي بمثابة الناقد الخلقي الأعلى للذات، وهي مصدر أفعال التقويم[٤١].

وتلقى القيم اليوم ترحيباً، ونفسح لدراستها مكاناً عريضاً في علم النفس الاجتماعي، وهو الحلقة التي تضم علمي النفس والاجتماع، فلا بدّ لكل مَنْ يؤلف في هذا العلم أن يعرض للقيم. ولن يتسع لنا البحث لتفصيل تلك النظريات الخاصة بعلم النفس الاجتماعي، إلاّ أنها تكشف عن اتفاق فيما بينها على أن القيم نوع من أنواع القواعد الاجتماعية، تتميز بها المجتمعات الإنسانية

---

(٤٠) فرويد، الموجز في التحليل النفسي، ترجمة د. سامي علي وعبد السلام القفاش، ص ٩٣.

(٤١) د. عبد العزيز القوصي، أسس الصحة النفسية، القاهرة، النهضة، ١٩٥٢، ص ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

عن غيرها من المجتمعات الأدنى من الإنساني Infra - human التي لا تفرق بين قوانين الطبيعة والنظم الاجتماعية، فالبشر يشرِّعون القانون الذي ينظم علاقاتهم وأفعالهم التي تتخذ طابع المقاييس والقواعد والمعايير، ويفترض ذلك أن للبشر مصالحهم الخاصة التي قد تتعارض أو تتفق مع غيرهم، كما يسلّم بأن الأفراد في بيئة معينة هم مصدر لطاقات فعّالة متنوعة، إذا تُركت لشأنها دون أن تعمل حساباً للآخرين، ودون أن تعمل إلّا للحظة الراهنة فحسب، فلا بدّ أن تكون العاقبة اضطراباً هائلاً، ومن ثمّ فوظيفة القواعد الاجتماعية الأولى هي إقامة سبل للفعل، وإبراز توقعاته، فتصبح بذلك أساساً متيناً للتوجيه المستقر الثابت كما تُعد إحدى الطرق التي يتم بها إيجاد أداة للتواصل Communication بين الناس. وتعد القواعد الاجتماعية، طالما كانت تقدم حلاً لمشكلة، أو كانت موقفاً منها، استحداثاً Innovation واختراعاً اجتماعياً. وتتصل القيم بأفعالنا اليومية من جهة طابعها الذي يجعل منها عادلة أو جائرة، صائبة أو مخطئة، فهذه الأحكام التي نصدرها على أفعالنا لها تأثيرها الحاسم في تكوينها، ويختلف الأفراد فيما بينهم في هذه الأحكام، ولكن لا بدّ لهم من إصدارها، فهناك ما يؤكد دوماً أن أموراً ينبغي أن تُفعل، وأموراً أخرى ينبغي ألّا تُفعل، وهذا من شأنه أن يضفي صبغة خاصة ودلالة معينة على أفعالنا وخبراتنا، هي «الينبغية» محور القيمة وقلبها التي تُفسّر لديهم بأنها عملية «تمثل داخلي للكفّ» -Internal ized Inhibitory Process[٤٢]، تنقل بمقتضاها تعاليم التحريم والسلطات الخارجية إلى الذات، بحيث تندمج فيها وتتوحّد بها، فتسلك وفقاً لما تمليه هذه السلطات، وكأنه صادر منها على نحو فردي، وبقرار شخصي. وهكذا تتأرجح القيم في علم النفس الاجتماعي بين القطبين: الفرد والمجتمع، وإن أوشكت أن تستقر عند المجتمع مصدراً ومطلباً، على نحو ما يبدو ذلك صريحاً معلناً في المواقف الاجتماعية.

---

(٤٢) Ash, S., **Social Psychology**, chapter 12.

جـ - المواقف الاجتماعية

(المدرسة الاجتماعية الفرنسية: دوركايم - ليفي بريل)

(المدرسة التحليلية الأمريكية: زنانيكي - بيكر - بارسونز - كاتن)

(المدرسة الاجتماعية الفرنسية)

وأبرز روّادها دوركايم (+ ١٩١٧) وليفي بريل Levy Brull (+ ١٩٣٩). وقد أعلن دوركايم موقفه صريحاً في مقاله عن أحكام القيمة وأحكام الواقع في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق عام ١٩١١، ثم ضُمَّت في كتاب له بعنوان «علم الاجتماع والفلسفة». ويعرض دوركايم موقفه من القيم بعد أن يبرز طبيعتها الإشكالية، فالقيم في نظره تفترض تقديراً يصدر عن فرد له حساسيته الخاصة، فما له قيمة هو خير، وما هو خير هو ما يُرغَب فيه Desired، وكل ما يُرغَب فيه هو حالة سيكلوجية، ورغم ذلك يجد دوركايم أن للقيم التي يعالجها موضوعية الأشياء، وهنا تتصدّى له طبيعة القيم الإشكالية في السؤال: كيف إذنْ نوفّق بين تينك السمتين: الحالة السيكلوجية، والموضوعية؟ أو بعبارة أخرى: هل يمكن لحالة وجدانية أن تكون مستقلة عن الذات التي تشعر بها[٤٣]؟

يرفض دوركايم كلاً من الاعتقاد بأن القيمة خاصة باطنة في الشيء تؤثر في الذات، والقول بأن الذات هي التي تخلع القيمة على الشيء، ويرد القيمة إلى الفكر الجمعي الذي يغير كل شيء يمسه ويتصل به. وهكذا يحلّ دوركايم هذا التعارض برد القيم إلى المجتمعات الإنسانية، فما دامت المُثُل العليا ونسقات القيم المطابقة لها تتباين بتباين الجماعات البشرية، فلا بدّ أن يكون ثمّة أصل جمعي للإثنين معاً. ولكنه يرفض أن يكون المجتمع تركيباً مؤلفاً من الأعضاء والوظائف الحيوية يحفظ نفسه ضد قوى التدمير الخارجية، وكأنه كيان عضوي فيزيائي تتألف حياته بأسرها من ردود أفعال ملائمة لمنبهات خارجية، لأن المجتمع أكثر من ذلك، فهو مركز لحياة خلقية Le foyer d'une vie morale لم يعترف تماماً بقوته واستقلاله. فعندما لا تنعزل العقول أو النفوس الفردية، بل

---

(٤٣) Durkheim, Sociology and Philosophy, PP. 80 - 2.

ندخل في علاقة وثيقة من التفاعل بين الواحد والآخر، ينشأ عن هذا التركيب Synthese نوع جديد من الحياة النفسية. غير أن هذا العالم الجمعي يختلف، من حيث الكيف أو النوع، عن العالم الفردي، فينسى الفرد نفسه من أجل الغاية المشتركة، ويوجه سلوكه على هدى من مستوى ومقياس يقوم خارج ذاته. وتفترق هذه الحياة الجمعية من الحياة الفردية على نحو ما يختلف المثالي عن الواقعي، والأسمى عن الأدنى.

وتولد المُثُل العليا الكبرى التي تُشيَّد عليها المدنيات في لحظات الغليان والتحيّز Ferment الجمعي، وتنبثق فترات الخلق أو التجديد إلى الوجود عندما ينساقَ البشر لأسباب متعددة إلى علاقة أوثق بعضهم بالبعض الآخر. وعندما يكثر حدوث تجمعات واجتماعات، فهنالك تُصان العلاقات والصلات، ويتم تبادل أفكار وآراء أقوى فاعلية وأشد إيجابية. هكذا كانت الحال إبّان الأزمة الكبرى للبلدان المسيحية، حينما حشدت حركة الحماسة الجمعية في القرنين الثاني والثالث عشر في باريس العديد من مفكّري أوروبا، فتمخّضت عن ميلاد الأسكولائية.

كذلك كان عصر النهضة والإصلاح، والعصر الثوري، والانقلابات الإشتراكية في القرن التاسع عشر. ففي مثل تلك الفترات اتجه المثل الأعلى إلى الاتحاد بالواقع والتجسّد فيه. ولهذا السبب ظنَّ الناس أن الزمان يختم دورته متى تحقق المثل الأعلى في الواقع وقام ملكوت الله على الأرض. غير أن ذلك الوهم لم يكن ليستمر طويلاً، فحين تمر اللحظة الحرجة، تتراخى الحياة الاجتماعية، ويعود الأفراد إلى سابق عهدهم بالمستوى المعتاد من الحياة، وتبقى هذه اللحظات ذكرى تُسترجع في الأعياد والمناسبات والمهرجانات التي يُستعاد فيها تجمع الناس للحظات موقوتة، ويدنو المثل الأعلى من الواقع، ولكن ما يلبث أن يفترق عنه. والمجتمع هو الذي يدفع الفرد ويقسره على أن يعلو فوق ذاته، ويتيح له الوسائل التي يحقق بها ذلك. ولا يمكن للمجتمع أن يتكون دون خلق مُثُل عليا، هي الأفكار والآراء التي يرى المجتمع نفسه عن طريقها، ويبلغ قمة تطوره. ولكن النظر إلى المجتمع كمجرد كيان عضوي له وظائفه

الحيوية، إنما هو تقليل من شأنه لأنه كيان أو جسد له نفسه وروحه التي هي التأليف القائم بين المُثل العليا الجمعية. وليست المُثل العليا تجريدات أو تصورات ذهنية باردة تعوزها القوة والحرارة والقدرة، بل هي دينامية تمكُن من ورائها القوى الفعّالة للواقع الجمعي، فهي قوى جمعية، أي أنها قوى «خلقية»، كما أنها في الآن نفسه قوى «طبيعية» يمكن أن تُقارن وتُقاس بقوى الكون الأخرى. ويشارك المثل الأعلى في الواقع لأنه مستمد منه في عين اللحظة التي يتعالى فيها عليه ويفارقه. والعناصر التي تتآلف لتكوين المثل الأعلى جزء من الواقع، ولكنها متآلفة بطريقة جديدة. وأصالة منهج التآلف والربط Combination هي التي تميز أصالة التركيب نفسه، والفرد لا يعثر في ذاته على المواد التي تفضي إلى ذلك لأنه لو ركن إلى قواه الخاصة فلن يجد في نفسه الميل أو القدرة على تجاوز ذاته(٤٤).

وتستمد القيمة من صلة الأشياء بالجوانب المتعددة من المثل الأعلى، والمثل الأعلى ليس من عالم آخر، بل هو من الطبيعة وفي الطبيعة، ولكنه يختلف فقط عن الأشياء الأخرى على أساس الأمل في فهم تقدمي متزايد أي لفهم متطور نام، دون أن يضع العقل سلفاً حدوداً لهذا التقدم اللاّمتناهي. وهنا يمكن أن نفهم الفرق بين طبيعة الشيء وبين قيمته. ولا يمكن أن تنكشف المثل العليا وتصبح واعية بذاتها إلّا إذا تحققت في موضوعات مادية يمكن أن يشاهدها ويفهمها الجميع، فالرسوم والرموز من كافة الأنواع، والشعارات مكتوبة أو منطوقة، والكائنات الحية وغير الحية، تقدم جميعاً الأمثلة على تحققات عينية ملموسة للمُثُل العليا.

ولا تقرر خصائص الموضوعات السابقة، الذاتية والباطنية قيمتها الخاصة بها، بل المجتمع هو الذي يقررها ويخلعها عليها(٤٥).

والمجتمع عنده هو «الطبيعة وقد بلغت مرحلة عالية من تطورها ونموها،

---

(٤٤) Ibid, PP. 90 - 3.

(٤٥) Ibid, P. 94.

مركزة جميع طاقاتها لتجاوز ذاتها»[٤٦]. ويضم المجتمع إلى كونه موضوعاً طيباً Good مرغوباً فيه، وخيراً أسمى نسعى نحو التعلّق به، يضم إلى ذلك كونه سلطة أخلاقية هي مصدر الإلزام تأمرنا وتفرض علينا الواجبات. والمجتمع أو الواقع الجمعي، هو الوحدة التي تجمع بين الطابعين المميزين للظاهرة الأخلاقية من حيث هي إلزام مفروض، وخير مطلوب من ناحية، فهو يملي إلزاماً علينا بوصفه قوة خارجة عنا عالية علينا، ومن ناحية أخرى نتعلق به ونؤثره بالحب وننشد وصاله لأنه باطن فينا، ومن هنا فإن نزوعنا نحوه لا يخلو من جهد إرادي يصارع فيه الإنسان طبيعته الفردية[٤٧].

وكل مَنْ حاول التمرد على قيم المجتمع، عرّض نفسه لسخطه واستهجانه، واستهدف لعقوبات مادية تفرضها عليه القوانين الوضعية، أو أدبية تقتضيها سلطة الرأي العام. بل إن الفرد حين يستجيب للمبادىء التي تفرضها الجماعة عن رضا واختيار، لا يكون هذا دليلاً على أن سلوكه يصدر عن ذاته بمحض حريته واختياره، بل يشهد ذلك بإذعانه لسلطان المجتمع عن غير تفكير في مقاومته والتمرد عليه، فالإنسان ابن عصره ووليد بيئته، ومن هنا كان خضوعه لمعايير التقويم وقواعد السلوك التي تفرضها الجماعة التي ينتمي إليها[٤٨].

ويرد دوركايم على ما يُتّهم به علم الاجتماع الوضعي بأنه قد نصب وثنا للوقائع بينما أعرض عن القيم والمثل العليا، يرد على ذلك بقوله بأن الظواهر الاجتماعية الأساسية، وهي الدين والأخلاق والقانون والاقتصاد والجماليات ليست أكثر من نسقات للقيمة، وبالتالي للمُثُل العليا، فالمُثُل العليا هي نقطة البداية والانطلاق لعلم الاجتماع، وليست خاتمة المطاف لبحوثه، لأن المثل الأعلى هو مجال دراسته الخاص، ولكن علم الاجتماع لا ينشىء مُثُلاً عليا، لأنه

---

(٤٦) Ibid, P. 97.

(٤٧) د. زكريا ابراهيم، الأخلاق والمجتمع، ص ٧٦ ـ ٧٩.

(٤٨) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص ٢٧٠.

بوصفه علماً وضعياً لا يقبل القيم أو المُثُل العليا إلاّ من حيث هي وقائع وموضوعات للدراسة يعمد إلى تحليلها ويحاول تفسيرها[٤٩].

أما ليفي بريل، فيوجه عنايته للقيم الخلقية وحدها، مفصلاً القول في النزاع التقليدي بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، منكراً على الأخلاق أن تنظر فيما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني، وعليها إنْ شاءت أن تكون علماً، أن تنصرف عن التشريع المثالي إلى دراسة الوقائع الخلقية دراسة وصفية تقريرية - كما هو الحال في كل علم - لتحصيل المعرفة التي تمكننا من التحكم في الظواهر التي اكتشفت قوانينها، وبهذا تتلاشى الأخلاق النظرية، وتبقى الأخلاق العملية التي تخضع لبحث علمي نظري يمهِّد لتطبيقات تمكننا من تعديل سلوكنا وتهذيبه[٥٠] بل إنه ليرفض أن تكون الأخلاق الفلسفية أخلاقاً نظرية، لأنها في نظره أخلاق معيارية في جوهرها، ونظرية بصفة عَرَضية، فأمّا أنها معيارية في جوهرها فلأنها تزعم على غرار المذاهب الخلقية العملية أنها تقرر مبدأ يوجه السلوك، وهذا في رأي «بريل» إنما يأتي لاحقاً للأخلاق العلمية النظرية التي تدرس السلوك على نحو ما هو كائن، أملاً في أن تجد فيها ما عساه يفضي إلى تعديل الوقائع النفسية والاجتماعية الخاضعة للمعرفة العلمية، على حين أنها ليست مذاهب نظرية إلاّ بصفة عَرَضية لأن معرفة العالم والطبيعة الإنسانية والنظم الاجتماعية التي تعتمد عليها هذه المذاهب في تشريع ما ينبغي أن يكون ليست ثمرة بحوثها الخاصة، بل هي مستعارة من بحوث أخرى حيث تأتيها بنسب متفاوتة من الميتافيزيقا والعلوم الوضعية[٥١]. لذلك كانت مذاهب الفلاسفة في الأخلاق بعيدة في مصادرها عن الأخلاق. وأمّا الفكرة الجوهرية عند «بريل»، والتي ستظل التفرقة بين الناحيتين النظرية والعملية غامضة دونها، فهي الفكرة القائلة بأن الظواهر الخلقية ظواهر اجتماعية، وأنها تتغير

---

(٤٩) Durkheim, op. cit., P. 69.

(٥٠) د. توفيق الطويل من مقدمة ترجمته العربية لكتاب «المجمل في تاريخ علم الأخلاق» لسد جويك ص ٥ - ١٦.

(٥١) lévy - Bruhl, La Morale et la science des moeurs, P.U.F. Paris, 1953 P. 17.

بتغير الظواهر الاجتماعية الأخرى، وأنها تخضع لقوانين مثلها، أي أنها الفكرة التي تعادل الرأي القائل بأن موضوع المعرفة في الأخلاق هو السلوك نفسه الذي يدرس دراسة موضوعية، على أساس من وجهة النظر الاجتماعية[٥٢].

وتنطوي الفكرة الجديدة عن الصلة بين «النظرية» و «التطبيق العملي» في الأخلاق على الاعتقاد بأن ثمة واقعاً اجتماعياً موضوعياً، كما أن هناك واقعاً طبيعياً موضوعياً، وأنه يجب على الإنسان إذا كان عاقلاً أن يسلك تجاه الواقع الأول المسلك نفسه الذي يتخذه حيال الواقع الثاني. ويقوم النزاع حول هذا الرأي على الاعتقاد باختلاف «الطبيعة الإنسانية» عن الطبيعة المادية، وإذا كانت الثانية تخضع للقانون فالأولى لا تخضع له بالطريقة عينها، فهناك إذن عالمان: عالم طبيعي تخضع ظواهره لقوانين مطردة، وعالم خلقي يطلعنا الشعور على وجوده[٥٣]. بيد أن بريل لا يؤمن إلاّ بعالم واحد هو العالم الطبيعي الذي يخضع بأسره لاطّراد القانون. وهذا لا يحول دون أن نصوغ لأنفسنا فكرتين عن كل ما يوجد من وقائع تتميز الواحدة عن الأخرى، فإحداهما حسية شخصية، والأخرى معنوية موضوعية، فإحساسنا بالحرارة أو الضوء لا يتعارض مع إدراكنا لهما موضوعياً بأنهما موجات، كذلك يمكن أن نصوغ لأنفسنا فكرتين عن الواقعة الخلقية، إحداهما ذاتية والأخرى موضوعية، فنحن نمتثل لتأثير الواقعة الاجتماعية التي تغمرنا موجاتها، ونحس بها متحققة في وجداننا، كما يمكننا أن نقف في هذه الواقعة، متى أدركناها بطريقة موضوعية، على العلاقات المطّردة التي تشكل قوانينها، ويغدو من المألوف أن نجمع بين هاتين الفكرتين، الذاتية والموضوعية في آن واحد، ولن يثير ذلك من الصعوبات أكثر مما نجده متصلاً بالعالم الخارجي، فهل أدّى تقدم دراسة الأصوات إلى تجريدها من تأثيرها العاطفي؟ وهل كفّت ألحان بيتهوفن وفاجنر عن إمتاع أسماعنا عندما كشف «هلمهولتس» عن النظرية الفيزيائية الخاصة بالصوت؟ ولسنا أقل إحساساً بجمال الألوان منذ تيسر لعلم الضوء تحليلها، كذلك لن تفقد الحياة الداخلية

---

(٥٢) Ibid, P. 18.

(٥٣) Ibid, P. 27.

للضمير الخلقي شيئاً من حدّتها أو أصالتها حينما يزوّدنا علم الظواهر الخلقية بفكرة موضوعية عن هذه الحياة فيما بعد، ويضمها إلى سائر جوانب العالم الطبيعي[٥٤].

وهكذا لا يقتصر النظر الخلقي على تحديد «ما ينبغي أن يكون» بل ينصبُّ، شأنه شأن العلوم الأخرى، على حقيقة موضوعية واقعية هي الظواهر الخلقية، والظواهر الاجتماعية الأخرى التي لا تنفصل عنها، ولا يكون لهذا العلم غاية مباشرة سوى تحصيل المعرفة، كما هو الحال في سائر العلوم. فإذا بلغت هذه المعرفة درجة معينة من النمو، جاز للمرء أن يؤثر بطريقة منهجية وعقلية في الظواهر التي سبق الكشف عن قوانينها.

وعلى هذا الوجه يختفي «علم الأخلاق النظري»، ذلك العلم المزعوم في نظر بريل، وتبقى الأخلاق العملية حقيقة واقعة، وموضوعاً للبحث العلمي الذي يُسمى علم الاجتماع، ذلك العلم الذي يملك وحده الحق في دراسة الواقعة الأخلاقية دراسة نظرية، تسمح فيما بعد بتطبيقات تتمثل في تعديل السلوك الخلقي القائم بالفعل.

وسيفضي هذا التحول في الدراسة إلى آثار متعددة في مجالي الفكر والسلوك. وليس في مقدورنا الآن إلاّ أن نلمح المرحلة التمهيدية لهذا التحول[٥٥].

(المدرسة التحليلية الأمريكية)

وتشبه مواقف بعض المدارس الأمريكية ما ذهبت إليه المدرسة الاجتماعية الفرنسية من الفصل بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون في مجال الظواهر الخلقية، فالأمريكية تفرّق بين ما هو خُلقي Moral وبين ما هو أخلاقي Ethical، على أن يكون الأول خاصاً بالسلوك الاجتماعي متى كان واقعة قائمة

---

(٥٤) Ibid, PP. 30 - 31.

(٥٥) Ibid, P. 34.

بالفعل، ويتصل الثاني بالسلوك الاجتماعي متى ارتفع من الواقعة إلى المثل الأعلى الذي ينبغي أن يكون.

ولكن هذه المدارس ـ فيما عدا المدرسة الوضعية الأمريكية ـ لا تنزع المشروعية العلمية عن النوع الثاني من الأخلاق (بمعنى Ethics)، فهي في نظرها نقد وتنظيم للسلوك، على أساس من تصور الخير والصواب بغية بناء أو إعادة بناء السلوك في ضوء العناصر العقلية التي تصوغ المُثُل العليا(٥٦).

وقد أفادت المدرسة التحليلية ـ وهي في هذا تختلف عن المدرسة الفرنسية ـ من تطور نظرية القيمة، ومن تطورات فروع علم النفس وخاصة علم النفس الاجتماعي، ومن الدراسات الأنثروبولوجية، مما دفعها إلى الإقرار بأهمية دور القيم في السلوك الإنساني بوجه عام، وبمكانتها في النشاط العلمي بوجه خاص، فالواقع الإنساني لديها يُعدّ واقعاً قيمياً Value reality ولكن على نحو يتفاوت تقريره من باحث إلى آخر. فعند زنانيكي Znaniecki (+ ١٩٥٨) الذي كان رئيساً للجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع، يعد علم الاجتماع أحد العلوم الثقافية التي تكون منها القيم بمثابة الأساس الذي يقوم عليه «الفعل» وهو وحدة التحليل النهائية لديه. والقيم التي يؤسس عليها أحكام الأفراد، يشارك فيها الأفراد، وترجع مشاركتهم واتفاقهم إلى الامتثال للنماذج الأيديولوجية التي تنتظم فيها أفعالهم على أساس معياري والفعل الإنساني فعل واعٍ وانتقائي(٥٧) Selective والقيم هي موضوعات الفعل الاجتماعي، وهي موضوعات ذات معنى وذات طابع حسّي من ناحية، وذات طابع روحي من ناحية أخرى، ولهذه القيم دلالتها المعيارية الموجبة أو السالبة. وتنتظم أغلب القيم في نسقات ثقافية(٥٨).

أمّا هوارد بيكر Becker تلميذ زنانيكي وأستاذ علم الاجتماع

---

(٥٦) Smityh in: **Encyclopaedia of social sciences,** art. Ethics.

(٥٧) Timasheff, N., **Sociological Theory, Its Nature and Growth,** PP. 242 - 264.

(٥٨) Don Martindall, **The Nature and Types of Sociological Theory,** PP. 419 - 421.

والأنثروبولوجيا بجامعة ويسكونسين، فيقيم نظريته في التفسير الاجتماعي على القيم ابتداء وأساساً، فهو يقول: «إذا كان على علم الاجتماع أن يضطلع بمهمة هداية اختيار البشر لغاياتهم ووسائلهم معاً، فعليه أن يجلو دور القيم، ونسقات القيم في السلوك الإنساني». ويقول بيكر إن العبارة القائلة بأنه «لا مكان لأحكام القيمة في علم الاجتماع» إنما هي نفسها أحد أحكام القيمة[٥٩]. فالإنسان لا يمكن دراسته بوصفه كائناً بشرياً فعّالاً في نطاق مجتمع إلّا إذا عرفنا قيمه، ولا بدّ من وضع قيمه تلك في صورة منظمة مرتبة، ومصنفة في نمط موحّد يمكننا من التنبؤ بالسلوك الإنساني والتحكم فيه ككفاية عملية. فالإنسان على حد تعبيره مقوم أصيل Man in an invetererate valuer والسلوك الإنساني هو دائماً سلوك معياري. وهناك خمس مراحل من السلوك يمر بها الفرد لكي يصبح إنسانياً:

١ ـ السلوك القائم على حاجات لم تخضع لإعداد. وهنا تكون القيم التي يضمرها السلوك قيماً غير محددة.

٢ ـ السلوك القائم على حاجات خضعت للإعداد، وتكون قيمة محددة.

٣ ـ السلوك القائم على حاجات جرت بها العادة وتكون قيمة محددة على أساس من الاتجاهات Attitudes.

٤ ـ السلوك القائم على حاجات ذات معنى، وتكون قيمة محددة على أساس من الرموز (كاللغة مثلاً).

٥ ـ السلوك القائم على حاجات اجتماعية وتكون قيمة محددة على أساس من العلاقة بين الأنا والآخر، وفي هذه المرحلة الأخيرة، عندما يتحدث الإنسان ويستخدم رموزاً، لا يبلور القيم فحسب في صلتها بالأفعال الاجتماعية، بل يمنح نفسه ذاتاً في مقابل ذوات الغير[٦١].

---

(٥٩) Becker, H., Through Values to social Interpretation, P. 297.

(٦٠) Ibid, P. 298.

(٦١) Ibid, P. 15.

وموجز القول إن القيم ونظم القيم أدوات لا غناء عنها في التحليل السوسيولوجي للواقع الإنساني(٦٢).

كما تقدم نظرية تالكوت بارسونز Parsons تحليلاً للفعل الاجتماعي إلى عناصر ثلاثة هي أولاً غاية، وثانياً موقف يحلل بدوره إلى وسائل وظروف، وثالثاً مستوى أو مقياس انتقائي واحد تتعلق بمقتضاه الغاية بالموقف(٦٣).

وينكر «بارسونز» على اتجاه النظريات الوضعية في الفعل الاجتماعي حظرها تسلل أية عناصر معيارية على الإطلاق، وتقنع بالظروف تفسيراً وحيداً للفعل الاجتماعي، بينما يقف المثاليون على الجانب المضاد عندما يعدون العناصر المعيارية وحدها الخليقة بتفسير الفعل الاجتماعي دون نظر إلى الظروف. لذلك يرى بارسونز ضرورة الجمع بين العنصرين المعياري والظرفي للتفسير الاجتماعي للفعل الذي تضم البواعث عليه ثلاثة جوانب هي: ما يتعلق بمعرفة وقائع الموقف، وما يتعلق بالفاعلين الذين يرغبون موضوعات معينة، وأخيراً الجوانب التقويمية التي تتعلق بالحكم على عناصر الموقف على أساس من مقاييس القيمة ومستوياتها. ويسمي بارسونز اتجاهه هذا في تفسير الفعل الاجتماعي وتحليله «بالنزعة الإرادية» وهي التي يمكن أن تسع كلاً من العناصر المعيارية والعناصر الخاصة بالظروف على السواء(٦٤). وتحاول هذه النزعة أن تتخطى حدود المذهب المثالي والمذهب النفعي: وهو أحد صور المذهب الوضعي، لتجد حلاً لمشكلة الفعل الاجتماعي.

أمّا ويليام كاتن W. Catton، فيعرض نظرية اجتماعية للقيمة متأثرة بمبادىء الميكانيكا، وقائمة على تصور لفضاء قيمي Value - space، ومجال قوى مغناطيسي. فالنظم الشخصية والاجتماعية تتطلب اختياراً من بين مرغوبات Desiderata ممكنة، وتصنف التفضيلات في نماذج، على أن تُنسب عملية

---

(٦٢) Ibid, P. 92.

(٦٣) Rex, J., Key Problems of sociological Theory, P. 97.

(٦٤) Ibid., P. 105.

التصنيف في نماذج Patterning إلى القيم. وعملية التقويم هي الأفعال التي تبين شدة رغبة الشخص في مختلف موضوعات الرغبة، أو التي تحدد مقدار دوافعه نحو تحقيقها. ويمكن أن يكون للقيم درجات ثبات Reliability بوصفها قاعدة Code أو مقياساً يدوم فترة طويلة من الزمان، ويزوّدنا بمحك ينظم به الناس دوافعهم. ويعد الإنسان الخاضع لعملية التنشئة الاجتماعية Socialized عند «كاتن» مركزاً لمجالات القوة Force التي تجذبه إلى موضوعات الرغبة المتعددة، ومقدار هذا الجذب هو دالّة Function قرب Approximity موضوع الرغبة من الإنسان المقوم في نطاق فضاء قيمي متعدد الأبعاد. وتتبادل مجالات القوى المتعددة عمليات الكف Inhibition بحيث يضعف أحدهما قوة الآخر. ولكل نوع من المجالات، ولكل واحد من الأفراد فئته التي تعين المرغوبات تعيناً قليلاً أو كثيراً، وبمقتضى هذه الفئة يكون تأثير قوة المجال(٦٥).

د ـ المواقف الاقتصادية

(نظرية العمل ـ نظرية نفقات الإنتاج ـ نظرية المنفعة الحدّية ـ النظرية الماركسية)

هناك وجهان لدلالة القيمة من الوجهة الاقتصادية، أولهما دلالتها العامة من حيث هي تفسير للفاعلية الإنسانية من كافة جوانبها، وثانيهما دلالتها الخاصة من حيث هي تفسير، أو وصف للفاعلية الاقتصادية النوعية بصفة خاصة.

ويتفق معظم الباحثين فيما يتعلق بالوجه الأول، على أن الدلالة الاقتصادية للقيمة قاسم مشترك في كل فاعلية إنسانية، بمعنى أنها مرحلة من مراحل كل فاعلية. فهي تقع منها موقع الوسيلة المفضية إلى غاية عندما لا تقوم الأشياء والأفعال إلاّ بوصفها وسيلة لغاية أبعد منها: فكل سعي إلى غاية سواء في مجال

(٦٥) W. Catton, A Theory of Value, **American Sociological Review**, June 1959, Volume 24, PP. 310-317.

الحق أو الخير أو الجمال يتوخّى دوماً ألّا يسرف في الجهد وفقاً لمبدأ الفعل الأقل Moindre action، ومن ثمّ يسلك أقصر الطرق وأيسرها مشقة(٦٦).

غير أن الباحثين لا يتفقون على دفع هذا الوجه من الدلالة العامة الاقتصادية إلى أقصى نتائجه، وهنالك تنفرد المدرسة النمساوية(*) والفلسفة الماركسية عن الاتجاهات الأخرى في قيام نظرتها العامة على نظرة اقتصادية للقيمة.

وأمّا الدلالة الخاصة للقيمة من حيث وصفها للفاعلية الاقتصادية النوعية، فيختلف علماء الاقتصاد في نظرتهم إلى القيمة بينما يتفقون على أنها أساس علم الاقتصاد فقد وصف بعضهم ذلك العلم بأنه علم القيمة(٦٧).

وقد استعمل آدم سميث (+ ١٧٩٠) مصطلح القيمة في كتابه «بحث في طبيعة وعلل ثروة الأمم» عام ١٧٧٦ بمعنيين مختلفين، فذكر أنها تعني أحياناً قيمة الشيء بالنسبة إلى شخص معين، وتسمى «قيمة استعمالية» Value in use وهذا أمر ذاتي، بينما تشير أحياناً إلى القوة الشرائية أي قيمة الشيء بالنسبة إلى شيء آخر وأشياء أخرى، وتسمى حينئذ «قيمة تبادلية» Value in exchange وهذا أمر موضوعي. ولمّا جاء ريكاردو Ricardo وميل J.S.Mill تركا وأتباعهما مصطلح القيمة الاستعمالية، وقصروا مصطلح القيمة للدلالة على القيمة التبادلية، وظل الأمر كذلك حتى بعث جيفونز Jevons والمدرسة النمساوية مصطلح القيمة الاستعمالية تأييداً لنظرتهم الذاتية للقيمة. وكثيراً ما يختزل علماء الاقتصاد المحدثون لفظي القيمة الاستعمالية والتبادلية إلى مصطلح

---

(٦٦) قارن روييه، فلسفة القيم، ص ١٣٨.

Mackenzie, op. cit., PP. 116 - 7.

(*) أفادت المدرسة النمساوية من نظرية المنفعة الحدية الاقتصادية في تفسيرها للقيمة ووصفها، ولكنها أفادت منها كعامل مساعد لدعم نظريتها النفسية على نحو ما ورد تفصيله في المواقف النفسية.

(٦٧) د. عبد المنعم البيه، نظرية القيمة، القاهرة، ص ١٠.

(المنفعة»، و«القيمة» ليقصد بالمنفعة قدرة السلعة على إشباع رغبة من الرغبات بينما يقصد بالقيمة قدرة السلعة على استبدالها بأخرى، كما يقصد كذلك «بالثمن» Price القيمة التبادلية للسلعة بلغة النقود، وكثيراً ما يطلق على نظرية الثمن إسم نظرية القيمة[٦٨]. وتنقسم نظريات القيمة بالمدلول الاقتصادي الضيق إلى فئات ثلاث: نظريات خاصة بالنفقات Costs وتُعنى بالعرض Supply من حيث هو مؤثر حاسم على القيمة، ونظريات خاصة بالمنفعة وتُعنى بالطلب Demand، وأخيراً نظريات تقرر القيمة على أساس من النفقات والمنفعة معاً أو عن طريق العرض والطلب دون تغليب واحد على الآخر على نحو ما تذهب نظرية المنفعة الحدية.

أمّا نظرية العمل Labour وهي السلف الطبيعي لنظرية نفقات الإنتاج، فقد بدأت عند سميث وريكاردو، غير أن ماركس هو الذي وضع صورتها النهائية، فأصبحت مقترنة بإسمه، وسيرد موقفه تفصيلاً فيما بعد. وتذهب نظرية العمل إلى أن القيمة الطبيعية للسلعة تتوقف على مقدار ما بذل فيها من عمل أثناء إنتاجها. فالعمل هو مصدر القيم ومقياسها في آنٍ واحد. ولم يكن من غير المألوف في القرن الثامن عشر والتاسع عشر أن يعتمد أصحاب هذه النظرية على القيمة الطبيعية وإقامتها على العمل وحده وذلك لتأثير القوانين الطبيعية على الفكر السياسي والاقتصادي للمجتمع في ذلك الحين، ولهذا بُنيت الأثمان أو القيم على النفقة الإنسانية على أن تعني الجهود التي يبذلها الإنسان في إنتاج السلعة وهي العمل.

أمّا في نظرية نفقة الإنتاج فتتحدد قيمة السلعة، في المدى الطويل وغيبة الاحتكار Monopoly، عن طريق نفقة أو تكلفة سائر عوامل الإنتاج التي تُستخدم في إنتاجها، ويكون العمل أحد عوامل الإنتاج وليس العامل الوحيد في تعيين القيمة، ويغدو الثمن في النهاية مكافئاً لنفقة الإنتاج الكلية. وقد ظنّ «ميل» وهو أبرز روّاد تلك النظرية، أنه قد نطق بالقول الفصل في نظرية القيمة

---

(٦٨) المرجع السابق، ص ٥ ـ ٧.

على نحو ما يبدو في قوله: «لم يبق لي أو لغيري أن يجلو غامضاً في نظرية القيمة[٦٩]».

أمّا نظرية المنفعة فقد أقامت معالجتها لنظرية القيم على أساس الطلب كما هو الحال عند «جيفونز» والمدرسة النمساوية، فالمنفعة بمثابة امتحان للقبول ينبغي أن تنجح فيه كل سلعة يُراد لها أن تُدرَج في ثبت القيم.

ويتضح من النظريات السابقة أنها تضع في الحساب عاملاً واحداً هو العمل أو نفقة الإنتاج أو المنفعة، ولذلك حاول بعض علماء الاقتصاد المحدثين اجتناب هذا القصور، فتناولوا القيمة من جانبي العرض والطلب معاً في النظرية الحدّية Marginal theory على أن تكون المنفعة الحدّية هي العامل المسيطر على الطلب، والنفقة الحدّية هي العامل المهيمن على العرض، وبذلك تتقرر القيمة عند النقطة التي تلتقي فيها المنفعة الحدية بالنفقة الحدية. وقد برزت تلك النظرية إلى الوجود عندما حاول بعض الاقتصاديين تفسير المفارقة المعروفة «بمفارقة القيمة» Paradox of value التي تصدّت لنظريات العمل ونفقة الإنتاج، ومثالها المفارقة القائمة بين كل من الخبز والماس من ناحية، وثمن كل منهما من ناحية أخرى، فالخبز نفعه أكبر من الماس ولكن ثمنه أقل منه، فلا يمكن حلّ هذه المفارقة إلّا برفض فكرة المنفعة الكلية والقول بالمنفعة الحدّية. والمنفعة الحدية لسلعة من السلع هي منفعة آخر وحدة منها يبتاعها شخص معين، وبذلك تُذلل الصعوبات التي واجهت سميث وريكاردو عن طريق نظرية المنفعة الحدّية التي يمكن أن تفسر التناقض في قيم الأشياء، فالمنفعة الحدية للخبز قليلة لأن لدى الأفراد ما يكفي منه، فإذا قلّ محصول القمح ارتفعت المنفعة الحدية للخبز وارتفع ثمنه، كما أن المنفعة الحدّية للماس مرتفعة لأن الذين يمكنهم شراءه قد أشبعوا حاجاتهم الأخرى ولم يبق أمامهم سوى المظاهر الشخصية يدفعون فيها ثمناً باهظاً لإشباع رغباتهم في الولع بالمظاهر وحب التفاخر.

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٥.

وقد صادفت هذه النظرية نجاحاً كبيراً في إنجلترا وأمريكا وسائر القارة الأوروبية، فقيمة السلعة لديها مستمدة من قدرتها على الإشباع لا من نفقات إنتاجها. وقد استطاع «مارشال» أن يضفي على هذه النظرية طابعاً منطقياً، لها عنده وجهان، الأول ينظر إليه فيرى ما أنفقه من تكاليف الإنتاج، والثاني ينظر إليه فيرى منفعة السلعة بالنسبة إليه[٧٠].

(النظرية الماركسية)

لا تهيِّىء النظريات الاقتصادية السابقة أساساً يشيد عليه نظرة شاملة للفاعلية الإنسانية، لأنها تكتفي بموقف معين إزاء أحد موضوعات الدراسة في نطاق علم الاقتصاد، وهو هنا نظرية القيمة، ولكن دون أن تمتد به وصفاً وتفسيراً للنشاط الإنساني بأسره، كما صنعت النظرية الماركسية. وقد عرض ماركس نظريته الاقتصادية في القيمة في كتابه «رأس المال» في معرض تحليله للنظام الرأسمالي القائم على السلع، فالسلعة شيء له قيمة استعمالية Use value والقيمة الاستعمالية هي أي شيءٍ يشبع حاجة إنسانية بمقتضى خواصه وصفاته، ومنفعة الشيء هي التي تعين قيمته الاستعمالية المحددة بالخواص المادية للسلعة. ولا تصبح القيمة الاستعمالية واقعاً إلاّ باستخدامها أو استهلاكها. ولكنها لا يمكن أن تخضع للقياس الكمي، ولكل سلعة وجهان تشكل قيمته الاستعمالية أحدهما، بينما تشكُل قيمته التبادلية وجهه الآخر التي يمكن قياسها بواسطة «العمل»، وهو وقت العمل اللازم اجتماعياً والمتجسد في السلعة، فهو الجوهر الاجتماعي المشترك في كل السلع. وقيمة السلعة هي تبلور العمل الاجتماعي[٧١]. فلو صرفنا النظر عن القيمة الاستعمالية للسلع جميعاً فلن يبقى لها سوى خاصة مشتركة هي كونها نتاج عمل. ولا تتحد قيمة السلعة بكمية العمل الذي يُنفق في إنتاجها أو العمل المتبلور فيها إلاّ إذا كان العمل المبذول في إنتاجها جارياً وفقاً لمستويات أدوات الإنتاج السائدة، وعلى أساس متوسط درجة المهارة القائمة في ذلك الوقت.

---

(٧٠) د. عبد العزيز مرعي و د. أحمد سعيد، القيمة وتوزيع الدخل، ص ٣٤ ـ ٤٠.

(٧١) Marx and Engels, Selected Works, valume one, Moscow, 1962 PP. 417 - 8.

وللعمل وجهان، الأول: بوصفه فاعلية إنتاجية محددة مثل العمل في النسيج أو الغزل أي العمل «النافع»، والثاني: بوصفه العمل العام المجرد. فإذا خلق الوجه الأول من العمل القيمة الاستعمالية فإن الوجه الثاني هو الذي يخلق القيمة التبادلية، وهذا الوجه الثاني هو وحده الذي يقبل المقارنة الكمية(٧٢). والعمل نشاط إنساني يهدف إلى إنتاج ما تحتاجه حياة الإنسان. وما يحتاجه الإنسان في حياته لا يعثر عليه في الطبيعة جاهزاً على الدوام، فالإنسان يعدل من موضوعات الطبيعة ويغير منها بحيث يجعلها ملائمة لإشباع مطالبه. والعمل هو الشرط الطبيعي للحياة الإنسانية ولذلك تنطوي عليه كافة الصور الاجتماعية للحياة الإنسانية(٧٣).

وللعمل الإنساني سمتان جوهريتان، فهو من ناحية فاعلية هادفة تسعى إلى تحقيق هدف سبق تصوره، وهو من ناحية أخرى مرتبط بإنتاج أدوات العمل. وتقترن السمتان معاً دون انفصال، فإنتاج الأدوات هو الذي يجعل من العمل الإنساني فاعلية هادفة، وهما معاً يشكلان سمة واحدة تميز الإنسان عن الحيوان. وقد لاحظ ذلك بحق أحد مفكّري القرن الثامن عشر في قوله بأن الإنسان حيوان صانع للأدوات(٧٤). فالعنصر الجديد عند الإنسان هو القدرة على اكتشاف الممكنات والبدائل المختلفة، والقدرة على الاختيار من بينها، وبالتالي القدرة على الموازنة بين شيء وآخر، وتحديد فائدة كل منهما بالقياس إليه. وباستخدام الأدوات لم يعد ثمّة شيء مستحيلاً من حيث المبدأ، وما على الإنسان إلّا أن يجد الأداة المناسبة لكي يحقق ما لم يكن إليه من سبيل، وبهذا يوهب الإنسان قوة جديدة إزاء الطبيعة تمتد إلى آفاق بعيدة إلى غير حدود. فالطبيعة في نظر الحيوان واقع جامد لا سبيل إلى تغييره بأي عمل إرادي، وفي حالة تفاعل الحيوان الموضوعي مع العالم الذي يحاصره، هناك ما يأخذه من

---

(٧٢) Engels, F., **On Marx's Capital** PP. 81 - 2.

(٧٣) Leontiev, **Fundamentals of Marxist Political Economy, Moscow,** P. 10.

(٧٤) **Ibid,** P. 15.

العالم وما يعطيه له، بيد أن هذا الأخذ أو العطاء يتمان على نحو مباشر ودون وساطة، بينما يكون العمل الإنساني وحده تفاعلاً عضوياً موجهاً هادفاً. ويتجلّى الفرق الحاسم بين المجتمع الإنساني والعالم الحيواني في أن قصارى جهد الحيوان هو جمع مقومات حياته أو التقاطها، بينما يكون الإنسان منتجاً لها، فهو ينتج تلك المقومات التي لا تخلقها الطبيعة إلاّ بمشاركته وتدخله، ويعد الإنتاج الذي يهدف إلى إشباع مطالب الإنسان الحيوية أشد فاعليات الإنسان أهمية، فهو الذي يهيِّىء الأساس المادي لكل ضروب فاعلياته، وعن طريقه يدلف الإنسان من العالم الحيواني إلى المجتمع الإنساني(٧٥).

والإنتاج بمثابة عملة ذات وجهين، يسمى أحدهما «قوى الإنتاج» والآخر «علاقات الإنتاج»، ويكونان معاً ما تسميه «المادية التاريخية»(*) «بأسلوب الإنتاج»، وهو ما ينتجه المجتمع من قيم مادية في مرحلة من مراحل التاريخ، أو بعبارة أخرى هو النظام الاقتصادي الذي يسود المجتمع في مرحلة تاريخية محددة، وهو القاعدة الأساسية التي ترتفع فوقها أبنية النشاط الإنساني جميعاً من وجهة النظر الماركسية. فأمّا قوى الإنتاج فهي تتألف من أدوات الإنتاج فضلاً عن البشر الذي يستخدمونها بما أُتيح لهم من خبرة إنتاجية معينة ومهارة في العمل. وأمّا علاقات الإنتاج فهي العلاقات المحددة التي تنشأ أثناء الإنتاج بين الناس، أو بالأحرى، بين الطبقات، وتتمثل بصورة قانونية في علاقات الملكية، أي علاقات الناس بوسائل الإنتاج مثل الأرض والمناجم والغابات والمصانع وغيرها.

ويعتمد تحديد وضع الطوائف الاجتماعية المختلفة من البشر في عملية الإنتاج من حيث هو وضع مسيطر أو خاضع، على علاقات الملكية، أي أن علاقات الملكية هي التي تحدد وضع فئات الناس من عملية الإنتاج، فهي إمّا

---

(٧٥) Ibid, P. 85.

(*) المادية التاريخية هي الوجه الاجتماعي الاقتصادي من النظرية الماركسية، بينما المادية الجدلية هي الوجه الفلسفي والمنطقي منها.

أن تكون فئة مالكة مستغِلة، وإمّا مستغَلة لا تملك شيئاً[٧٦].

ويسلّمنا هذا إلى مفهوم «الطبقة» عند ماركس، فهي تعني عنده قطاعاً من الناس يشغلون علاقة معينة بوسائل الإنتاج، فالرأسماليون يملكون المصانع ومصادر الثروة ويكوِّنون بذلك الطبقة الرأسمالية، بينما العمال يشتغلون في المصانع وغيرها دون أن يملكونها، لذلك فهم يشكِّلون الطبقة العاملة أو «البروليتاريا» Proletariat[*].

وتنبثق علاقات الإنتاج هذه بصورة موضوعية مستقلة عن إرادة البشر ورغباتهم. ويعرف التاريخ خمساً من أساليب الإنتاج هي عند ماركس: الشيوعي البدائي، والعبودي، والإقطاعي، والرأسمالي، وأخيراً الأسلوب الاشتراكي. ويتميز الأسلوب الشيوعي البدائي بأنه كان مجتمعاً سابقاً على نشأة الطبقات، أمّا الأساليب العبودية والإقطاعية والرأسمالية فهي صور مختلفة من المجتمع القائم على استغلال الإنسان للإنسان، بينما يكون الأسلوب الاشتراكي النظام الاجتماعي الذي يُلغَى فيه استغلال الإنسان للإنسان[٧٧].
ولكن كيف يتطور المجتمع من أسلوب إلى آخر أو من مرحلة إلى أخرى؟ يجيب الماركسيون على ذلك قائلين بأن قوى الإنتاج هي التي تتطور أولاً لأنها في نظرهم أكثر ثورية من علاقات الإنتاج، وذلك لأن أسلوب الإنتاج يقتضي دائماً أن تطابق قواه الإنتاجية علاقات إنتاجية ملائمة لمستوى التطور الذي بلغته قوى الإنتاج. وعندما تسبق قوى الإنتاج علاقات الإنتاج بحيث لا تتمكن الأخيرة من ملاحقتها، يحدث صراع يتخذ صورة ثورية تفضي في النهاية إلى تحطيم علاقات الإنتاج السائدة وإنشاء غيرها مما يلائم قوى الإنتاج التي سبقتها في التطور. ومن ثمّ فإن محرك التطور الإنساني بأسره هو التناقض بين قوى الإنتاج

---

(٧٦) Avnasiev, **Marxist Philosophy**, Moscow, 1965, P. 184.

(*) تعود هذه التسمية إلى عصر الرومان عندما كان يُقصد بها الطبقة السادسة الدنيا التي لا تخدم الدولة بما تملكه من مال بل بما تنجبه من أطفال (نسل أو ذرية Proles).

(٧٧) Leontiev, op. cit., PP. 25 - 6.

وعلاقاته وهو يؤدّي إلى قلب العلاقات السائدة وإبدال غيرها بها. ويتخذ هذا التناقض هيئة الصراع الطبقي الذي يغدو طابع التاريخ الإنساني جملة وتفصيلاً. وتطور الإنتاج ضرورة موضوعية وقانون من قوانين الحياة والحركة الاجتماعية. وتاريخ المجتمع هو تاريخ تطور الإنتاج الاجتماعي المحكوم بالقانون، والعملية الضرورية التي تحل أسلوباً أعلى من الإنتاج محل أسلوب أدنى. وإذا كانت قوى الإنتاج هو الوجه الذي يتطور أولاً من أسلوب الإنتاج فإن أدوات الإنتاج هي العنصر الذي يتطور أولاً من قوى الإنتاج، وأي تغير أو تحسن يطرأ عليها يؤذن بتغير وتطور قوى الإنتاج التي تعين بدورها علاقات الإنتاج[٧٨]. وهذا التغير لا يلائم بطبيعة الحال العلاقات السائدة التي تغدو عقبة في وجه التطور تستلزم قهرها وتجاوزها إلى غيرها من علاقات الملكية التي من شأنها أن تحدد الوضع الطبقي لأعضاء المجتمع. ويثور الصراع بين الطبقة الحاكمة التي تملك وسائل الإنتاج والتي من مصلحتها استبقاء العلاقات السائدة، وبين الطبقة المحكومة التي لا تملك شيئاً والتي من مصلحتها تغيير العلاقات القائمة لتطابق قوى الإنتاج المتقدمة. وتقف الحتمية التاريخية لدى الماركسية في صف الطبقة المحرومة لأنها تثور على العلاقات السائدة التي تؤيد بقاءها الطبقة المالكة والتي تمثل عقبة في وجه التطور. ولذلك فإن الطبقة المحرومة هي الطبقة الصاعدة Rising التي تحمل على كاهلها عبء حركة التاريخ، وتبعة تطور الإنسانية، بينما تصير الطبقة السائدة طبقة منهارة Decaying or Deteriorated تطؤها عجلة التطور المحتوم.

وتفرّق الماركسية بين ما تسميه بالقاعدة Basis أو الأساس Foundation، وما تسميه بالبناء الأعلى Super - structure فأسلوب الإنتاج بكل من وجهيه، قوى الإنتاج وعلاقاته، هو «القاعدة» والأساس وهو العامل الحاسم في صوغ سائر العلاقات والنظم الاجتماعية والسياسية والقانونية والخلقية والفلسفية والدينية والعلمية والفنية التي تمثل بدورها «البناء الأعلى» الذي يستمد وجوده واستمراره من أسلوب معين للإنتاج هو الذي يحدد بصورة مباشرة طبيعة

(٧٨) Avanasiev, op cit., PP. 185 - 6.

المجتمع، أفكاره ونظمه. أو يمكن القول بعبارة أخرى: إن الأساس الاقتصادي للمجتمع هو الذي يحدد صوراً معينة من الوعي الاجتماعي تطابق ذلك الأساس المادي، «فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل وجودهم (المادي) هو الذي يحدد وعيهم»(٧٩). وبتغير الأساس الاقتصادي يتحول البناء الأعلى بكافة جوانبه ومستوياته ولكن بدرجات متفاوتة من السرعة. ورغم قيام البناء الأعلى أو الوعي الاجتماعي على قاعدة أسلوب الإنتاج، أي الأساس الاقتصادي، فإن له بعض الاستقلال النسبي عندما تعود بعض أفكاره فتقدم للناس مبرراً لحاجتهم إلى تعزيز القاعدة القائمة أو باعثاً على تدميرها. كما أن لكل بناء أعلى لأي مجتمع من المجتمعات قسمات مشتركة عامة لها أهميتها البارزة للإنسانية جمعاء، ومن ثمَّ لا يطرأ عليها التغير. وتضم هذه القسمات أو العناصر الراسخة المستويات الخلقية الإنسانية العامة وآثار الأدب والفن الخالدة. وهكذا يتجلّى استقلال البناء الأعلى النسبي في «اتصال» Continuity أو استمرار تطوره، الذي يفسر ما ينطوي عليه من تعقيد وتركيب يجمع بين كل من الأفكار الموروثة من المجتمع السابق ونظمه، وبين أفكار القاعدة الاقتصادية القائمة ونظمها.

ومهما يكن من أمر الصور التي يتجلّى بها الوعي الاجتماعي في المجتمع، فإنه يتخذ طابعاً طبقياً. ويكون المجموع الكلي للآراء والأفكار السياسية والخلقية والفنية وغيرها التي تعتنقها طبقة معينة ما يُسمى بأيديولوجيتها(*). ولكن لماذا تخلق كل طبقة أيديولوجيتها الخاصة بها؟ يجيب الماركسيون بأن وضع الطبقات في المجتمع القائم على الصراع بعيد كل البعد عن المساواة والتكافؤ في

(٧٩) Marx, op cit., P. 363.

(*) ابتكر دستوت دي تراسي de Tracy اصطلاح أيديولوجية عندما كان بصدد تحليل الأفكار العامة وردها إلى احساسات كان يعتقد أنها مصدرها. وقد أريد بالمصطلح أن يكون بديلاً للميتافيزيقا، كما استخدمه نابليون للدلالة على الفلسفات الجمهورية. وللأيديولوجية ـ من حيث هي علم الأفكار ـ معانٍ متعددة، ويستخدمها الباحثون بطرق مختلفة كما سنرى عند ماركس وسارتر وغيرهما.

مواجهته لمختلف الأهداف والمهام الاجتماعية، ومن خلال نسق معين من الآراء ووجهات النظر الذي تعبر عن طريقه الطبقة عن وضعها في المجتمع وتبريره، تدافع عن مصالحها وتسعى إلى تحقيق أهدافها، فالأيديولوجية البورجوازية (الرأسمالية) على سبيل المثال، تجاهد لإثبات الطبيعة الأزلية الخالدة للملكية الرأسمالية الخاصة والاستغلال، بينما تناضل البروليتاريا التي تقرر على يدها مصير الرأسمالية المحتوم ـ لبناء الاشتراكية ومن بعدها الشيوعية، حيث تختفي الطبقات وينتهي عهد الاستغلال، لذلك فإن البروليتاريا في حاجة إلى الأيديولوجية الاشتراكية[٨٠].

ومن ثم فإن المجتمع المنقسم إلى طبقات متعادية لا يمكن ن تكون له أيديولوجية واحدة بل لا بدّ أن يكون للطبقة الممارسة للاستغلال أيديولوجيتها التي تناهض أيديولوجية الطبقة الخاضعة للاستغلال.

وإذا ما كانت الأيديولوجية تحمل طابعاً طبقياً، ألا يؤدي ذلك بها إلى تحريف الحقيقة وصورة الواقع حتى تلائم المصالح الطبقية، فيضحى بالحقيقة على مذبح مصلحة طبقة أو أخرى؟ ولكن الماركسيين لا يجيبون على ذلك السؤال قبل أن يسألوا أولاً: قلْ أيديولوجية أي طبقة تقصد، أقل لك أين تقف تلك الطبقة من الحقيقة؟ فإذا ما كانت الطبقة تؤدّي دوراً تقدمياً من التطور الاجتماعي، فإنها لا بدّ واقفة في صف الواقع الموضوعي ومنطوية أيديولوجيتها على الحقيقة ومعبرة عنها. ولكن متى استنفدت الطبقة دورها التقدمي واشتبكت مصلحتها في صراع مع مجرى التطور فلا تلبث أن تكفَّ عن كونها معبرة عن الحقيقة، وتشرع في تحريف الواقع والحقيقة حتى يلائما مصالحها الطبقية. فعندما تصدَّت البورجوازية للإقطاع كانت أيديولوجيتها معبرة عن العالم بصورة صادقة، ولكنها سرعان ما استنفدت طاقاتها التقدمية عندما تملّكت مقاليد السلطة، وغدت عقبة في طريق التطور الاجتماعي، وعندئذ فقدت الأيديولوجية البورجوازية قدرتها على التعبير الصادق عن الواقع والحقيقة.

(٨٠) Avanasiev, op. cit., P. 324.

بيد أن هذا لا يصدق، في عرف الماركسيين، على الأيديولوجية الماركسيّة لأنها بوصفها أيديولوجية الطبقة العاملة، فهي أيديولوجية علمية وصادقة حتى النهاية، وعلى يد الطبقة العاملة سيتم إنهاء المجتمع الطبقي إلى غير رجعة، لأن المصالح الطبقية للبروليتاريا تتطابق دائماً مع المجرى الموضوعي للتاريخ، ومن ثمَّ فإن قدرة الأيديولوجية الماركسية على التعبير عن الحقيقة باقية إلى الأبد في كل مراحل تطورها جميعاً(٨١).

والمعنى السابق للأيديولوجية هو الذي يحدد معالم وجهها الطيب المضيء، فهناك معنى آخر لها يكشف عن وجهها الآخر، وهو وجه سيّىء بغيض. فالأيديولوجية يمكن أن تكون مظهراً لجهل تام بالقوى الموضوعية، وهي القوى المادية التي يزوّدنا بها أسلوب الإنتاج القائم، والتي تهيِّىء للإنسان أساس نظرته العامة، وقاعدة أفعاله الاجتماعية، ولا تشغل إلاّ بأفكار وكأنها كائنات مستقلة تحيا تاريخها المستقل، وتمر بأدوار تطورها الخاص، وتخضع فحسب لقوانينها الذاتية(٨٢). وهكذا تحلِّق الأفكار بعيداً عن الأرض التي خرجت منها، وتتزاوج وتتوالد وكأنها كائنات حية لها قوانين نموها التي لا تشارك فيه غيرها. وبذلك تُطلق الأيديولوجية إسماً على الفكر المنعزل عن الحياة المادية، ووصفاً يُراد به القدح والثلب.

وقد حظِي هذا المعنى الأخير للأيديولوجية بعناية ماركس في مؤلفاته الأولى، التي بدأت نقداً للأيديولوجية في صورها الدينية والقانونية والفلسفية بوصفها اغتراباً(*) Alienation عن الأصل المادي، فالأيديولوجية إذا ما ظنت

---

(٨١) Avnasiev, op. cit., P. 325.

(٨٢) Gould, H., **Marxist Glossary**. Sydney, 1947, P. 53.

(*) كان هيجل أول مَنْ استخدم «الاغتراب» (بالألمانية Entfremdung) في «فنومنولوجيا الروح» مصطلحاً للدلالة على الفاعلية التي يصبح الوعي الذاتي بواسطتها واقعاً فعلياً فتغترب الروح في أشكال ثقافية واقعية يتأكد وجودها به، فهي تفضُّ مضمونها خلال الزمان في واقع فعلي، ويطلق هيجل على هذه العملية من التخارج الذاتي مصطلح الاغتراب، وبمقتضاه لا يكون للوعي الذاتي وجوداً واقعياً عينياً إلاّ بقدر اغترابه هو ـ

نفسها مستقلة عن الواقع المادي متمثلاً في أسلوب الإنتاج، وليست منعكسة عنه فإنها تكون قد حكمت على نفسها بالضياع، أي بالاغتراب عن أصلها الحقيقي. فالاغتراب إذن هو وهم الفكر الجاهل الذي يعد نفسه مطلقاً حراً، له عالمه الخاص الصوري الذي لا علاقة له بالواقع العيني الحقيقي، فهو إذنْ جهل بوجوده المستمد من غيره. وإذا ما كان الاغتراب عند هيجل لا يحمل طابعاً سيئاً، وليس فيه معنى القدح، بل هو لحظة من الصيرورة الكلية والتطور الشامل للروح، فإننا نجد له عند ماركس طابعاً أخلاقياً سيئاً لأن الأيديولوجية المغتربة تتحول إلى تبريرات لعلاقات الإنتاج السائدة وتجميدها كما لو كانت نهاية المطاف وما ينبغي أن يوجد عليه الواقع(٨٣). فكأن الاغتراب الأيديولوجي يحجب موقفاً أخلاقياً خبيثاً من علاقات الإنتاج السائدة، فبدلاً من مواجهة الوقائع الاقتصادية التي تعترف ضمناً بإمكان تطورها وتغييرها، تفرُّ الأيديولوجية بعيداً، مدعية أنها لا تربطها علاقة بهذه الوقائع المادية وأن لها كيانها المستقل، وبالتالي فإن الأفكار المجردة لا تصارعها إلاّ أفكار مجردة لا شأن لها بالصراع المادي الدائر. وإذا ما عرفنا أن الأفكار إنما تعكس علاقات إنتاجية محددة يمكن تجاوزها، فإن الإصرار على استقلال هذه الأفكار وثباتها الذاتي إنما يعني إصراراً على تثبيت العلاقات الإنتاجية القائمة التي آن الأوان لتغييرها وقلبها.

ويتم استرداد ما اغترب من الأيديولوجية، عند ماركس، عن طريق

= نفسه، وبصنيعه هذا يضع نفسه موضع الكلي الشامل. وهذا الاغتراب ضرورة للروح لكي تبلغ مرحلة الوعي بذاتها. وهو تخارج إبداعي لازم للوعي والتحرر، وهو عند هيجل فاعلية مشروعة وليست نقصاً أو عيباً يتطلب النقد أو التقويم كما هو الحال عند ماركس.

انظر:

Carl Friedrich (editor) **The Philosophy of Hegel,** New York, Modern Liberary, 1954, PP. 429 - 434.

(٨٣) Marx and Engels, **The Holy Family,** PP. 179 - 192.

النقد، بمعنى الكشف عن العلاقات الواقعية التي تربط بين البناء الأعلى وبين القاعدة أو الأساس الاقتصادي: فعالم الأفكار عند ماركس هو نفسه العالم المادي وقد انتقل إلى الفكر الإنساني وترجم إليه.

ويتبين من ذلك أن موقف الماركسية من نظرية القيم موقف صريح كما يبدو في ردها إلى الأساس الاقتصادي، ولكن يمكن أن نمضي في التحليل إلى أعمق من ذلك، إذا ميّزنا بين موقفين من القيم في النظرية الماركسية، أحدهما صريح وهو رد القيمة إلى العمل بمعناه الاقتصادي، والآخر مضمر ينطوي في حديثها عن البناء الأعلى أو الأيديولوجية، وهذا الموقف الأخير هو الذي تُعنى به الفلسفة كواحدة من موضوعاتها، لأن الماركسية قد أدرجت الفاعليات الفلسفية والخلقية والفنية وغيرها ضمن ما يصوغ لديها البناء الأعلى. فالقيم، وخاصة القيم الخلقية، تنشأ بمولد المجتمع الإنساني، فهنالك يفرض المجتمع على أعضائه مطالب محددة معبراً عنها في المستويات والمقاييس الخلقية. وهي ليست موضوعات ثابتة لا تتحول، بل تتغير بتطور المجتمع تحت تأثير تغيرات الإنتاج وخاصة علاقات الإنتاج. ففي مجتمع الشيوعية البدائية كانت المستويات واحدة على السواء عند جميع الأفراد. ولكن بنشأة المجتمعات الطبقية بدأت المستويات الخلقية تعكس مطالب طبقة أو أخرى، واكتسبت الأخلاق طابعاً طبقياً. ففي المجتمع المنقسم إلى طبقات متعادية حيث توجد أخلاق المستغلين في مقابل أخلاق الخاضعين للاستغلال، تسود أخلاق الطبقة المستغلة[٨٤]، التي تصبح وسيلة لخدمتها فتمجِّدها وتشيد بمصالحها، وترتفع بها إلى مرتبة القوانين الأزلية الخالدة التي تطابق الطبيعة البشرية. وإذا ما كان ثمّة طبقات صاعدة وأخرى منهارة، فلا بدّ أن تكون أخلاق النظام الاقتصادي التقدمي أفضل من النظام الرجعي، فالطبقة الصاعدة كما يقول ماركس هي التي ترث المستقبل، وهي البروليتاريا لذلك كانت أخلاقياتها أفضل الأخلاقيات، ففي هذا المجتمع اللّاطبقي المقبل تتفتح زهور الصفاء والجمال، وتتجلّى الفضيلة الطبيعية للإنسان[٨٥].

---

(٨٤) Mayo, H., in **Encyclopaedia of Morals**, art., Marxist Theory of Morals.

(٨٥) Avanasiev, op. cit., P. 333.

وعلى هذا الوجه يهتبل الماركسيون الفرصة السانحة ليخفوا كل ما يؤثر من قيم إنسانية ومُثُل عليا على المجتمع اللاّطبقي الذي تشيده البروليتاريا على أنقاض المجتمع الرأسمالي الطبقي، خالعين على الطبقة العاملة كل فضائل الإنسان.

٢ ـ المواقف المثالية

أ ـ كانط، ب ـ كاسير، ج ـ ماكنزي، د ـ جود، هـ ـ هارتمان
و ـ لافيل، ز ـ الطويل (المثالية المعدلة).

تمهيد:

تتفق المواقف المثالية من القيمة على رفض موقف أصحاب النزعة الطبيعية ومعارضته، على اختلاف ما يطلق على مذاهب أصحابها من تسميات، ينكر بعضها أن يندرج تحت طائفة المثاليين. ولكننا رغم ذلك ضممناها تحت فئة المواقف المثالية على أساس اتفاقها على وجهة نظر من القيمة لها قسماتها المشتركة البارزة، صارفين النظر عن اختلاف آراء أصحابها من مسائل الأنطولوجيا والأبستمولوجيا، قانعين بأوجه التماثل في موقفهم من قضايا الأكسيولوجيا. فهم يشتركون في إنكار التجربة ـ بمعناها الضيق ـ مصدراً للمعرفة بالحقائق الثابتة والقيم المطلقة على السواء، أو وسيلة لإدراكها، بل العقل أو الحَدْس أو الوعي هو أداة إدراكها واكتشافها. والقيم عندها ليست وسيلة إلى غاية تقوم خارجها، بل هي بينة بذاتها لا تحتمل برهاناً ولا تقبل تبريراً، عامة وليست جزئية، ضرورية وليست عارضة، لا تقبل شكاً أو جدلاً أو تحتمل تناقضاً، تكاد تشبه بديهيات الهندسة ومصادراتها[٨٦].

(٨٦) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(أ) كانط :

يقدم كانط الموقف المثالي النموذجي من القيم، بل إن فلسفته بأسرها يمكن أن نعدّها نقداً للقيم الثلاث، الحق والخير والجمال، فنقد العقل النظري نقد لقيمة الحق، ونقد العقل العملي نقد لقيمة الخير، ونقد الحكم نقد لقيمة الجمال. وينهض نقده في المجالات الثلاثة على أساس مشترك هو مطابقة تلك القيم للشروط القَبْلية الكلية للعقل، وخضوعها لقوانينه. والإنسان مقيد بطاعة القانون، لا كعبد تستبدّ به سلطة خارجية، بل كرجل حر يقيد سلوكه بنفسه احتراماً لإنسانيته، ومن ثمَّ كان شعوره بالإلزام آية حريته واستقلال شخصيته(٨٧). فما هو مثالي في مذهب كانط ليس شيئاً واقعاً خارج التجربة متعالياً عليها، بل هو أقرب إلى أن يكون مرحلة وعنصراً من عناصر التجربة ذاتها، وإذنْ فليس للمثل الأعلى وجود أنطولوجي مستقل، ولا كيان مفارق قائم برأسه، بل هو مبدأ منظم ضروري كلي يكمل التجربة ويضفي عليها وحدتها النسقية. ومهمة النقد عند كانط هي بيان «ما ينبغي» أن يعرفه العقل أو يشرعه، فهي إذنْ مهمة تأسيس وتشييد سواء في العلم أو في الأخلاق أو في الفن أو في السياسة أو في الدين.

ففي «نقد العقل النظري الخالص» (١٧٨٠) حيث أشعل ثورته الكوبرنيقية(*)، ينتهي كانط إلى أنه لا ينبغي أن نلتمس في الأشياء تفسيراً لقوانين العقل، بل ينبغي أن نلتمس في العقل نفسه تفسيراً لقوانين الأشياء. فالعقل هو المشرِّع للأشياء، ولا بدّ للأشياء أن تحتذي مثال المعرفة عند الإنسان فهو مصدر القواعد الكلية التي بمقتضاها كان هناك عالم الظواهر Phenomena، عالم الطبيعة والعالم الخارجي. وإذا لم يكن للعالم الخارجي وجود في ذاته لأنه يستمده من شروط المعرفة العقلية، فهذا لا يعني إنكاراً لوجود «الأشياء في ذاتها»

---

(٨٧) المرجع السابق، ص ٢٢٣.

(*) أشار كانط إلى «الثورة الكوبرنيقية» عنواناً لمحاولته تلك في المقدمة للطبعة الثانية من هذا الكتاب.

Noumena، غير أنها لا يمكن أن تُعرف، لأن ما يمكن أن نعرفه هو ما يبدو لنا وليس على نحو ما هو في ذاته.

وفي «نقد العقل العملي» (١٧٨٨) وفي «مقدمة في الأسس الميتافيزيقية للأخلاق» (١٧٨٥) تتصل أحكام القيمة، وهي العلم بما ينبغي أن نأتيه من أفعال، بالمعرفة اليقينية التي تتعلق بعالم «الأشياء في ذاتها». وبذلك تتم المقابلة التي عارض بها كانط بين «السموات المرصعة بالنجوم من فوقنا»، وهي تعني لديه عالم الظواهر، وبين «القانون الخلقي في أعماقنا» الذي يشير إلى مشاركة النفس الصورية الترنسندنتالية في عالم الأشياء في ذاتها[٨٨]. والإنسان وحده هو الذي يشعر بإلزام يوجب عليه أن يتصرف وفاقاً لمبدأ ، ويخالف بذلك ما كان مقرراً عليه أن يفعله، فيحرر بذلك من قيود العلية التي يخضع لها كجزء من عالم الظواهر، وبمقتضى هذه الحرية ينهض بواجبه، فما ينبغي على الإنسان فعله يتضمن القدرة على إتيانه، فالقانون الخلقي إذنْ هو الذي يكشف الحرية واستقلال الإنسان عن الجانب الذي يوثقه بعالم الظواهر منتمياً بذلك إلى عالم الأشياء في ذاتها. فبينما يعد كل ما يتعلق بعالم الظواهر والحواس مشروطاً بالمبادىء الضرورية الكلية أي القَبْلية، التي تجعل التجربة ممكنة، نجد الأحكام والأوامر في عالم العقل وعالم الحرية، مطلقة وليست مشروطة[٨٩]. وهكذا نرى أن الأمر المطلق يأمرنا بأن نتصرف وفاقاً لقانون عام أي بموجب مبدأ صالح للإنسان بما هو إنسان يتخذ صيغاً متعددة، فهو تارة: «افعلْ طبقاً لقاعدة تستطيع في نفس الوقت أن تريد جعلها قانوناً عاماً»، وتارة: «افعلْ بحيث تعامل الإنسانية دائماً ممثلة في شخصك أو في أي شخص آخر غاية ولا تعاملها كمجرد وسيلة إلى تحقيق غاية» ثم هي تارة أخرى «افعلْ بحيث تجعل إرادتك بمثابة مشرِّع يسنُّ قانوناً عاماً»[٩٠].

---

(٨٨) Carl Friedrich, (editor) **The Philosophy of Kant**, New York, Modern liberary, 1949, introduction, passim.

(٨٩) Ibid, loc. it.

(٩٠) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص ٢٣٦ ـ ٢٤١.

أمّا في «نقد الحكم» (١٧٩٣) فيعرض في نقده لقيمة الجمال، وهي لا تطابق لديه مثالاً خالداً للجمال ولا للذة والاستمتاع. فبالحكم الجمالي تدرك إتساقاً أو نظاماً بين قوى النفس. والشيء الذي تحدث رؤيته هذا الإتساق نسميه جميلاً. والجمال لا يقوم في الأشياء والموضوعات وإنما يقوم في النفس أو الذات. والموضوع الجميل بمثابة علّة مناسبة لإيقاع الاتفاق بين الفهم والخيال. ولّما كان الحكم الجمالي قوامه الذات الإنسانية أو الوعي الترنسندنتالي فهو حكم قَبْلي يتسم بالضرورة والكلية، ثابت عند كل إنسان، وصادق في كل مكان وزمان.

أمّا في كتابه «الدين في حدود العقل وحده» (١٧٩٣) فيقيم فيه كانط الإلزام الداخلي الحر أساساً للحياة الدينية كما هو أساس للحياة الخلقية، فالسلوك الديني عند الشخص، وهو الاعتقاد بوجود الله وخلود النفس يُرَدّ إلى حاجة لدى الشخص تتولّد من علاقاته بمثله الأعلى الخلقي. وهو مثل أعلى صادر عن اختيار حر، وليس صادراً عن طاعة لسلطة خارجية[٩١].

وفي كتابه «مشروع للسلام الدائم» (١٧٩٥) استطاع كانط بإسم العقل العملي أي بإسم القانون الخلقي أن يؤكد إمكان السلام الدائم بين الشعوب. ولن يتحقق ذلك السلام إلاّ يوم تصبح السياسة العالمية سياسة خلقية، ويوم يُنظَم المجتمع الإنساني الشامل تنظيماً يتيح لكل فرد فيه أن يمارس حريته أو أن يحقق غايته الخلقية. وهذا الجهد الساعي لتلك الغاية هو الحرية في صميمها، ومبادىء التشريع كفيلة بذلك التنظيم[٩٢].

وهكذا تتجلّى مثالية كانط القيمية في مؤلفاته جميعاً وهي نظرة معيارية واضحة تستوعب كل فاعليات الإنسان، فما هو واقعي في علوم المكان والزمان والعلية الآلية هو ما يطابق الشروط القبلية للمعرفة، كما لا ينجم اتصاف

---

(٩١) د. عثمان أمين، مقال نقد العقل الخاص لكانط، تراث الإنسانية، المجلد الأول العدد ١٢ - ١٩٦٣.

(٩٢) المصدر السابق.

الواقعي بصفة الإلزام عن مطابقته لمثال مفارق، فالضرورة باطنة في فاعلية الفكر عينها. لذلك لا يُعرَف الفعل الخلقي بمطابقته لخير متعال، أو بضرب من حساب اللذة. وهذا نفسه هو شأن الحكم الجمالي الذي لا يشارك في نموذج خالد هو مثال الجميل، كما لا يتعلق بالمتعة والإثارة، فهو حكم قَبْلي يتطلّع إلى الكلية والضرورية. وأمّا الدين فليس أساس الأخلاق بل هو الذي يتبع الأخلاق، وتعاليمه لا تعدو أن تكون «أقدس تعاليم العقل»[٩٣].

(ب) أرنست كاسيرر Cassirer

يقدم كاسيرر فهماً جديداً لطبيعة الإنسان، فيفرد للإنسان واقعه الخاص عن سائر ضروب الواقع الكثيرة المتنوعة بقدر كثرة الكائنات الحية. فلكل كائن عضوي وجوده المونادي Monadic being[*] وله عالمه الخاص لأن له تجربته الخاصة. ولا وجه للمقارنة بين مختلف أنواع التجارب، وبالتالي بين أنواع الواقع المنوعة المتعلقة بكائنات عضوية مختلفة. ولكل كائن عضوي كما يقول يوكسكل Uexkul جهازان، أولهما جهاز استقبال Receptor system، والثاني جهاز تأثير Effector system، يتلقى الكائن بالأول المؤثرات الخارجية، وبالثاني يستجيب لهذه المؤثرات. وهما حلقتان في سلسلة «الدائرة الوظيفية». غير أن كاسيرر لا يقنع بهذه الدائرة خطة لوصف الواقع الإنساني. فبين الجهاز المستقبل والجهاز المؤثر نجد لدى الإنسان حلقة ثالثة تميزه عن غيره من الأنواع الحيوانية، وهي التي يسميها الجهاز الرمزي Symlobic System، فالإنسان لا يحيا في واقع أكثر اتّساعاً من واقع الحيوان فحسب بل يعيش أيضاً في أفق أو بعد جديد من أبعاد الواقع وآفاقه. فهناك فرق لا يخطئه المتأمل بين ردود الفعل العضوية وبين الاستجابات الإنسانية، ففي رد الفعل يأتي الجواب على المؤثر الخاص مباشراً سريعاً، بينما في حالة الاستجابة يجيء الجواب بطيئاً، لأن عملية

---

(٩٣) ريمون روييه، المرجع المذكور، ص ٢٣٤.

(*) فضّلنا أن تكون «مونادي» وليس ذري حتى لا تختلط بالمعنى الفيزيائي سواء قديماً عند ديمقريطس أو حديثاً عند دالتون Dalton، ولكي تحتفظ بمعناها الخاص في فلسفة ليبنيتز Leibnitz.

فكرية معقدة هي التي تعوقه[٩٤]. غير أن الإنسان لا يقدر على الفرار من ذلك القلب للنظام الطبيعي. لأنه لا مفرّ مما قد صنعت يداه. وما دام الإنسان لم يعد فحسب محصوراً في نطاق عالم فيزيائي، فإنه يعيش في عالم رمزي. واللغة والأسطورة والفن والدين والعلم، وهي عناصر الثقافة الإنسانية أجزاء من هذا العالم الرمزي. فهي الخطوط المنوعة التي تُحاك منها الشبكة الرمزية، أي النسيج المعقد للتجارب الإنسانية. ولم يعد الإنسان قادراً على مواجهة الواقع بصورة مباشرة، بل إن الواقع الفيزيائي، فيما يبدو، يتقلص كلما تقدمت فاعليات الإنسان الرمزية، فبدلاً من أن يعالج الإنسان الأشياء نفسها نراه قد تغلف بالأشكال اللغوية والصور الفنية والرموز الأسطورية والشعائر الدينية حتى أصبح لا يرى شيئاً إلاّ عن طريق هذه الوسائط المصطنعة. وموقف الإنسان هو نفسه، سواء في المجال النظري أو المجال العلمي، فهو في المجال العلمي لم يعد يحيا في عالم من الوقائع الصلبة أو وفقاً لمطالبه ورغباته المباشرة، وإنما يحيا وسط عواطف وآمال ومخاوف وأوهام وأحلام وخيال، أو على حد تعبير أبيكتيتوس Epictetus «ليست الأشياء هي التي تزعج الإنسان وتخيفه، بل آراؤه وخيالاته عنها»[٩٥].

وعلى ذلك يمكننا أن نصحح التعريف الكلاسيكي للإنسان القائل بأنه حيوان عاقل لأن التفسير العقلي لكل فاعليات الإنسان عاجز عن استيعاب الميدان كله، حتى «الدين في حدود العقل الخالص» كما تصوره كانط لا يزيد عن تجريد محض، لأنه لا يحمل إلاّ الهيئة المثالية، والظل الشاحب من الحياة الدينية الأصيلة العينية.

ولم يكن المفكرون الكبار الذين عرّفوا الإنسان بأنه حيوان عاقل من أصحاب نزعة تجريبية، ولا قصدوا أن يقدموا وصفاً تجريبياً للطبيعة الإنسانية، وإنما كانوا يعبرون عن إلزام خلقي أساسي. فالعقل مصطلح قاصر لا يلائم

---

(٩٤) Cassirer, E., **An Essay on Man,** PP. 41 - 3.

(٩٥) Ibid, P. 43.

فهم صور حياة الإنسان الثقافية في ثرائها وتنوعها، غير أن هذه الصور جميعاً صور وأشكال رمزية. ومن هنا ينبغي أن نعرِّف الإنسان بأنه «حيوان رامز» يصنع الرموز، فهذا وحده الذي يهيِّىء لنا فهم الطريق الجديدة المفتوحة أمامه نحو المدنية[٩٦].

والثقافة الإنسانية من حيث هي كل واحد، عملية تحرير ذاتي تقدمي. وتمثل اللغة والفن والدين والعلم أوجهاً منوعة في هذه العملية، ففيها يكتشف الإنسان قوى جديدة ويدعمها، تلك القوى التي يشيد بها عالمه الخاص وهو عالم «مثالي»[٩٧].

ويؤيِّد كاسيرر ما ذهب إليه كانط في كتابه «نقد مَلَكة الحكم» في محاولته أن يكتشف معياراً عاماً لوصف البنية العامة للذهن أو الفهم الإنساني، تمييزاً لها عن الأساليب الممكنة الأخرى للمعرفة. فقد توصل كانط إلى وجود معيار في طابع المعرفة الإنسانية ذاتها، هو الذي يجعل الفهم مضطراً إلى التمييز الحاسم بين ما هو واقعي وما هو ممكن. فالتفرقة بين الواقعي والممكن تفرقة لا نجد لها نظيراً لدى ما هو أدنى من الإنسان أو ما هو أسمى منه، فما هو أدنى منه مقصور على المدركات الحسية يتقبل المؤثرات المادية ويرد عليها، ولكنه عاجز عن تكوين فكرة عن الأشياء «الممكنة». وكذلك العقل الإلهي لا يعرف فرقاً بين الواقع والإمكان لأنه فعل صرف Actus purus وكل ما يدركه هو شيء واقعي، ومن ثمَّ لا تنشأ مشكلة الإمكان إلّا عند الإنسان[٩٨].

ويتطلَّب الفكر الرمزي فصلاً حاداً بين الواقعي والممكن، أو بين الوقائع والمُثُل أي ما ينبغي أن يكون أو القيم. فالواقعة العلمية نفسها لا تمثل تراكماً اتفاقياً أو حشداً لمعطيات حسية، بل هي منطوية على عنصر رمزي أي مثالي أو قيمي، هو الذي ينسقها ويخلق منها واقعة علمية. وهذا هو ما يميز التطور

---

(٩٦) Ibid, P. 43.

(٩٧) Ibid, P. 386.

(٩٨) Ibid, P. 79.

العلمي، كما يميز مجال الآراء والمُثُل الأخلاقية، فالتفرقة الكانطية بين الواقع والإمكان لا تميز فحسب العقل النظري بل تشمل العقل العملي أيضاً. وما يمتاز به كبار فلاسفة الأخلاق أنهم لا يفكرون بمقتضى الواقع فحسب، بل إن أفكارهم لا تتقدم خطوة واحدة إلاّ إذا توسّعوا من حدود عالم الواقع، وتجاوزوه، واستعلوا عليه. وقد كان لآرائهم الخلقية قوة عقلية بقدر ما كان لهم من خيال خصب، لقد نفذت بصيرتهم ومخيلتهم إلى فكرهم وبيانهم وأضفت عليه الحياة. وقد استطاعت الآراء التي تدور حول ما ينبغي أن يكون، مثل «جمهورية» أفلاطون و «يوتوبيا» توماس مور، بتصوراتها وخيالاتها، أن توفق في الاختيار وتثبت اقتدارها في تطور العالم الحديث.

ويتبين من طبيعة الفكر الأخلاقي وطابعه أنه لا يقبل «المعطى»، كما أن العالم الأخلاقي ليس عالماً جاهزاً معطى بل هو دوماً تحت التكوين. وقد تيسَّر لجوته Goete أن يعبر عن ذلك في عبارته الرائعة: «أن تحيا في عالم مثالي، معناه أن تعامل المستحيل كما لو كان ممكناً». وهذا هو شأن كبار رجال الإصلاح السياسي والاجتماعي(٩٩). ومهمة الرسالة العظيمة لليوتوبيات وفلسفات الإصلاح هي أن تفسح مجالاً للممكن أو للقيم في وجه التسليم والإذعان السلمي للحالة الراهنة والأمر الواقع.

والفكر الرمزي هو وحده الذي يقهر القصور الذاتي الطبيعي عند الإنسان، ويهبه الاقتدار والقوة التي لا تكفُّ عن إعادة تشكيل عالمه الإنساني وصوغه(١٠٠). وبذلك تقدم المُثُل أو القيم الإنسانية الخيوط الأساسية في نسج عالم الإنسان، التي ما تلبث أن تتخذ صورة الرمز، فتتسلل إلى فعالياته جميعاً.

(جـ) ماكنزي

لا تعني المثالية عند ماكنزي إنكاراً للواقع وإثباتاً لوجود العقل أو الروح فحسب، بل هي تعني لديه أن كل شيء يجب أن يُفسَّر في ضوء مبدأ روحي.

---

(٩٩) Ibid, P. 85.

(١٠٠) Ibid, P. 86.

بيد أن البحث عن هذا المبدأ في نظره ليس ممكناً إلاّ في نطاق القيم الإنسانية، بينما يستحيل ذلك إذا ما فتشنا عنه في الظروف المادية[١٠١].

يفرِّق ماكنزي بين القيم الوسلية الخارجية التي تُتخذ وسيلة إلى غاية خارجة عنها، وبين القيم الذاتية الباطنية التي هي غاية في ذاتها، ثم ما يلبث أن يوجه سؤاله: ما هي الأشياء التي يمكن أن تقول عنها إن لها قيمة ذاتية؟ يشير ماكنزي إلى أن كانط عندما يقول إن ليس ثمة استحقاق أوقيمة إلا للإرادة الخيِّرة فلا بدّ أن يكون ذلك منطوياً على القول بأن للإرادة الخيرة قيمة ذاتية، كذلك ينسب «سد جويك» للذة قيمة ذاتية، بل هي في نظره الشيء الوحيد الذي يتمتع بقيمة ذاتية، بينما يرى آخرون أن الجمال قيمة ذاتية، كما للحكمة عند آخرين أو للحب أو للحق أو للنظام أو للحياة. وربما لأشياء أخرى، غير أن هذه الأشياء ليست مما يُعنى بها ماكنزي، وما هو بصدده هو أن الأشياء التي نعتقد أنها ذات قيمة ذاتية لا بدّ أننا نقوِّمها من أجل ذاتها، وليس بوصفها وسائل الأشياء الأخرى. وفي هذا يجدر لفت النظر إلى أمرين: أمّا أولهما: فمن الواضح أنه في تقويمنا لشيء من الأشياء فلا بدّ أن يبعث بلوغه ونواله على اللذة، ولا يعني ذلك أن كل ما يحمل قيمة هو كل ما يسلم إلى لذة، فهذه مغالطة، فعندما نقوِّم المعرفة نجد الحصول عليها أمراً باعثاً على اللذة، ومع ذلك فإن من الحق القول بأن المعرفة هي الأمر الذي ننسب إليه القيمة وليس اللذة الناجمة عنها. فالقدرة على بعث اللذة إذنْ هي علاقة مصاحبة أو صفة ملازمة للقيمة، أو هي الوجه الذاتي من التقويم. وأما ثانيهما، فعندما نقول إن لشيء قيمة ذاتية فنحن لا نعني بهذا أن بعض الكائنات تجد لذتها، لأنه إذا كان مما يبعث على اللذة عند القط أن يلهو بالفأر، فذلك لا يخول لنا الحق في القول بأن اللهو بالفأر أمر له قيمته الذاتية. فإن ما يحمل قيمة ذاتية هو ما يبدو كذلك بالقياس لكائن عاقل ينعم فيها فكره. وبذلك يتيسر تعريف ماله ذاتية بأنه: الموضع الخاضع لاختيار عقلي[١٠٢]. فعندما نكون بصدد القيمة، فأول ما

---

(١٠١) Mackenzie, Ultimate Values, P. 155.

(١٠٢) Mackenzie, A Manual of Ethics, PP. 218 - 219.

نلاحظه أن اتجاهنا ـ ككائنات بشرية ـ ليس تحصيلاً سلبياً هادئاً، بل نضالاً وجهاداً، كما ليس في مقدورنا أن ندير ظهورنا للخير والشر، بل هناك ما يذكّرنا دوماً بأن شيئاً أفضل من آخر، ومن اللازم في معظم الأحيان، أن نبذل الجهد لنوال الأفضل واتقاء الأسوأ. ولفظة القيمة هي التي توجه انتباهنا إلى ذلك، فهي تتصل بكل ما يعني السعي إلى غاية لم تُدرَك بعد، ولا يمكن إدراكها دون مشقة، فما له قيمة هو الذي يعاون على النضال في معركة الحياة، ويساعد على التقدم في اتجاه هدف بعيد. ومعظم الأشياء التي نعزو إليها قيمة إنما نعزوها إليها لما تسديه لنا من عون في تلك الحركة السائرة قدماً نحو غاية[١٠٣]. وما له قيمة هو ذلك الشيء المرغوب فيه أو المختار بعد تفكير وتدبير، أي ما يكون موضوعاً للاختيار العقلي، وليس ما نرغب فيه لأنفسنا فحسب بل هو ما يكون مرغوباً فيه ـ تحت الظروف المماثلة ـ من قبل كل شخص آخر[١٠٤].

ويفرّق ماكنزي بين القيمة والتقويم، فعندما تحدث «نيتشة» عن «قلب التقويم» لم يكن يقصد إلاّ تبديلاً لتقويماتنا، وليس تحولاً في القيم في ذاتها.

ويتهيأ هذا التحول في التقويم لأن يتخذ مكانه في رغباتنا عندما يحدث تغير في نظرتنا إلى العالم، فهو تحول في عالم رغباتنا Universe of Desires، وليست رغباتنا وتقويماتنا جوانب منعزلة عن حياتنا الواعية بل هي مرتبطة معاً أوثق الارتباط مشكّلة نسقاً متماسكاً هو الذي يعين نظرتنا العامة. ويؤدّي التحول في رغبات الشخص وتقويماته إلى تحول في نظرته العامة. ويحدث هذا التحول من وقت إلى آخر عند كل فرد، فالفرد الواحد يختلف في يوم عطلته عنه في وقت عمله، كذلك يختلف عندما يصبح موظفاً عمّا كان عليه عندما كان طالباً. ولا يقع هذا التحول عند الأفراد فحسب بل عند الأمم أيضاً. وقد وقعت تحويلات في القيم في عصور متعددة من قبل، فقد ظهر قبل الميلاد بستة قرون واحد من أبرز الأمثلة على تلك التحولات في بلدان مختلفة من جهة التقويم الواضح

---

(١٠٣) Mackenzie, **Ultimate Values**, P. 99.

(١٠٤) Ibid, P. 102.

للحق والخير والجمال، وقد تجلّت في ثنايا التطورات السياسية والدينية والفلسفية والفنية التي نشأت تدريجياً في مصر وبابل وفلسطين والهند والبلدان الأخرى، وبلغت أوجها في اليونان بين أعوام ٦٠٠ و ٣٠٠ قبل الميلاد. وحدث التغير التالي في بداية العصر المسيحي الذي عُني أشد العناية بتقدير الخيرية بصورة جوهرية. وقد أثّر ذلك في أوربا على مدى أكثر من عشرة قرون. أمّا حركتا النهضة والإصلاح فقد كانتا معارضتين إلى حد معين، فبينما كانت الأولى ردة إلى تقويمات الإغريق والرومان، كانت الثانية بعثاً لروح المسيحية المنهارة، غير أن حصاد الحركتين كان توفيقاً بين المثالين السابقين وعقد مصالحة بينهما. ففي الوقت الذي كانت فيه النزعة الهيلينية للنهضة مشبعة بالوجدان المسيحي، كانت مسيحية الاصلاح مشرَّبة بالأفكار الإغريقية عن الحرية السياسية والبحث العقلي. ورغم ذلك فإن التقويمات التي تميزت بها تلك الفترة كانت مختلفة عن كل تقويمات الإغريق القدامى والمسيحية الأولى. ثم أتى على أوربا حين من الدهر تميز ـ على المستوى العملي ـ بالتمرد والثورة التي بلغت أقصى مداها في التمرد الإنجليزي الكبير والثورة الفرنسية الكبرى، وتحدد ـ على المستوى النظري ـ بالشك العقلي الذي مثله فولتير وهيوم أصدق تمثيل. أما الفترة التالية فقد وجدت طابعها الخاص في «السوبرمان» فكان جوته في ألمانيا، ونابليون في فرنسا، وبايرون في إنجلترا، وهم نماذج للشخصيات القوية التي بدأت في الظهور على مسرح التاريخ، واستطاع فاجنر أن يعبر عن هذا الاتجاه بالموسيقى، وكارلايل بمذهبه عن الأبطال، كما حاول نيتشة على نحو متطرف، أن يفسِّر تحول التقويمات التي أضمرها ذلك الاتجاه. وقد كانت هذه المرحلة فترة عاصفة طوح فيها بالتقويمات القديمة. أمّا الحرب العظمى (الأولى) فهي تشير عند ماكنزي إلى بداية جديدة غدت «إعادة البناء» كلمتها السحرية، فقد زوّدتنا كارثتها بالقوة والجلَد والحماس الذي يقتضيه الجهد المبذول في إعادة البناء[١٠٥]. والعصر الجديد، وهو عنده الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى ـ عصر تعاون على متابعة الخير العام المشترك، ولعلّ شعارها هو الذي

---

(١٠٥) Ibid, PP. 103 - 9.

عبر عنه «براونبج» Browning قائلاً: «لا تصنع عمالقة يا إلهي، بل ارفعْ من شأن الجنس كله فوراً» Make no more giants, Lord, but elevate the race at once فلن يكون ثمّة جديد في المثل الأعلى للعصر المقبل إلاّ الإحساس العميق بالحاجة إلى التعاون الايجابي الفعّال، ليس فقط بين الأفراد، بل بين الجماعات والشعوب. فمفهوم «الجماعات المتعاونة» لم يكن فعالاً من قبل، ولدينا الفرصة الآن لتنمية سائر الاتجاهات الجديدة لهذا المفهوم، ولا بدّ أن يتضمن هذا بعض التحول في التقويمات الإنسانية ورغم هذا، فإن التغيرات التي تطرأ على تقويماتنا لا تنطوي على أي تحول أو تغير للقيم نفسها، لأن التغير لا يطرأ إلاّ على الإلحاح والتوكيد Emphasis الذي نخلعه على القيم. ولا مفرّ هنا من الإقرار بأن معظم القيم نسبية، فقد تكمن روح الخيرية أحياناً في بعض أفعال الشر، وكذلك تخضع القيم العليا لتغيرات معينة، فلمحة الحق أو الصدق التي تكون لها قيمة عظمى في أحد مراحل التطور العقلي، قد يُنظر إليها بوصفها خطأ أو ضلالاً في مرحلة أعلى، كما تخضع القيم الفنية لتغيرات مماثلة، فحكاية عن العفاريت أفضل من الوجهة الفنية بالنسبة للطفل من هاملت أو فاوست. ومن ثمّ فإن بقاء القيم الحقيقية رهين بالموضوعات التي تخلع عليها القيمة في كل علاقاتها الجوهرية، وما علينا إلاّ أن نفطن إلى الفروق الهامة التي تُستخلص من طبيعة القيم، أو اتجاه العقل عند الذين يضفون القيم على هذه الموضوعات(١٠٦).

ولكن كيف ندرك القيم القصوى وهي القيم الذاتية الباطنية؟ يعرض ماكنزي ثلاث طرق أساسية يمكن أن تُدرَك بها، الأولى الاعتقاد بأنها موضوعية خالصة، فلا يعتمد على اتجاه أي فرد أو على اتجاه أي كائنات واعية بوجه عام. وثانيها الاعتقاد بأنها ذاتية بحيث تصير القيم الموضوعية مجرد وسائل لتحقيق حال ذاتية معينة. وثالثها الاعتقاد بأنها تضم كلاً من الجانبين الموضوعي والذاتي بحيث يكون من غير المعقول ألاّ نضع في الحساب علاقة معينة بين الشخص

---

(١٠٦) Ibid, PP. 109 - 111.

والأشياء، بين الذات والموضوعات، ويسلّم ماكنزي بصواب النظرة الثالثة الأخيرة(١٠٧).

ويصرّح ماكنزي بأن مهمتنا الجوهرية مهمة إبداعية خلاقة، وعن طريق الفاعلية الإبداعية يمكن أن تحقق القيمة العليا، كما أن جهدنا لبلوغها هو أيضاً جهد إبداعي خلاق. وقد حاول ماكنزي أن يحلّ المشكلة التي تواجه كل فلسفة مثالية وهي وجود الشر، وذلك على أساس النظر إلى الأمور الشريرة في ذاتها على أنها وسائل، بل لعلّها الوسائل التي لا بدّ منها لكي يتجلّى خير أعظم وأكبر(١٠٨).

د ـ جود **Joad**:

تنتمي القيم عند جود (+ ١٩٥٣) إلى عالم واقعي لا يهيّىء عالم الحس المبادىء اللازمة لجلائه. وإذا كانت القيم واقعية، فهي أيضاً مثالية، ولكن ليس بمعنى أنها قائمة في العقل، كما أنها ليست مجرد أجسام يمكن معرفتها، بل أهداف وغايات ينبغي أن نسعى لتحقيقها، لأنه متى كانت القيم واقعية، ويمكن معرفتها بالعقل الإنساني فلا بدّ أن تكون لها القوة التي تجذب العقل الذي يدركها. والمُثُل العليا تدفعنا إلى الأمام كما ترفعنا إلى أعلى، وهي التي تهبنا القدرة على أن نعلو فوق مستوى أنفسنا، الأمر الذي ما كان لنا أن نبلغه دون هذه المُثُل أو القيم(١٠٩).

والقيم ليست ثمرة صنع الإنسان، وليست من نتاج العقل، ولا يمكن أن يجذبنا المثل الأعلى لتحقيق ما لم يكن له وجود مستقل عن العقل الذي يدركه، وعن الجهود التي تُبذَل في تحقيقه. فهي توجد في الواقع غير المادي الذي يوجد فيه كياننا الروحي، فالقيم هي عناصر الحياة العقلية المستقلة عن وجودنا، وهي

---

(١٠٧) Ibid, P. 119.

(١٠٨) Ibid., P. 166.

(١٠٩) Joad, **Philosophy**, P. 223.

ليست بأقل من القوانين التي يدرسها علماء الرياضة والطبيعة(١١٠). والقيم عند جود هي الغايات التي هي خير في ذاتها، وهي أصول أربعة للقيم، السعادة والخير الخلقي والجمال والحق. والرغبة في تلك الغايات القصوى لا يمكن إثباتها أو تبريرها، فليس عند «جود» جواب يفسِّر به لماذا كانت خيراً في ذاتها، أو حتى لإثبات أنها قيمة، فكل ما في وسعه هو أن يهيب برأي الإنسانية على مر العصور. والكون عند جود وحدة وكل واحد، وهذه الوحدة هي الله الذي يعبر عن نفسه في مختلف القيم، على نحو ما تعبر القيم عن نفسها في ذلك العدد غير المحدود من الظواهر. فالقيم إذنْ هي الوسيط الذي يظهر خلاله العالم الحقيقي. والقيم الكلية هي الوسيط الذي يتجلَّى به الله(١١١). وبذلك يكون العالم الحقيقي مجموع القيم وهي بمثابة الوحدة التي تعد أساس الكون بأسره.

وإذا كانت المناقشات التي تدور حول الفلسفة الجمالية والأخلاق هي التي تصوغ اليوم ما يُسمى بمشكلة القيمة في نظر جود(١١٢)، فلا بدّ أن يكون موقفه من الأخلاق، ومن الفلسفة الجمالية هو موقفه من نظرية القيمة.

فأمّا الأخلاق فبوصفها تجلية للقيم فإنها تتطلَّب التسليم بالأمور التالية:

١ ـ أن هناك شيئاً فريداً خاصاً بالوجدان الخلقي عند الإنسان.

٢ ـ وأن قولنا هذا «صواب وينبغي أن نفعله» إنما هو تعبير عن تجربة فريدة وواقعية عن الكون.

٣ ـ أن قولنا «هذا خير وهذا صواب» لا يمكن تحليله أو تفسيره تحليلاً وتفسيراً مقنعاً دون العودة إلى القول بأن هذا يثير فيّ المتعة، أو القول بأن هذا شيء أستحسنه أو تستحسنه الجماعة.

---

(١١٠) Ibid., PP. 214 - 215.

(١١١) Ibid., P. 167.

(١١٢) Joad, **Guide to Philosophy**, P. 358.

٤ ـ أن الصفات الخلقية تنتمي بصورة موضوعية وبوصفها مستقلة بذاتها، إلى صفات النوع الإنساني، وإلى جوانب السلوك التي يرتبط بها، والنظم الاجتماعية والقوانين التي يدين لها بالولاء.

٥ ـ أن الكون ينطوي على نظام خلقي، بمعنى أن فيه عوامل مستقلة وموضوعية تُعدّ من مُقوماته كالخير والصواب سواء أقرّتها عقولنا أو أنكرتها.

٦ ـ أن الأشخاص والأفعال والنظم والقوانين وغيرها مما ندركه في حياتنا اليومية ونعده خيراً أو صواباً، إنما نعدها كذلك، على شرط أن نكون على حق في إدراكنا، لأنها تنطوي على خاصة خلقية تُستَمد من وجه من الواقع يفترق عما نعهده في العالم الحسي، ولأنها منطوية على هذه الخاصة، فإنها تعد في ذاتها من بين هذه الوجوه من الواقع وجوانبه.

ويستخلص من ذلك كله أن العالم الحسي ليس هو العالم الوحيد بل قد لا يكون عالماً واقعياً، لأن هناك وجهاً آخر من الواقع ليس وجهاً مادياً، ويضم قيماً أحداها الخير[١١٣].

وتتصل الأخلاق بالدين، لأن الاعتراف بالقيم الموضوعية كالأخلاق والسعادة يتضمن وجود عقل غير العقل الإنساني يعرف ويتمتع بتلك القيم، وهذا العقل لا يدرك الأخلاق فحسب بل يخلقها. فهو الذي يضع القانون الخلقي أو نظام الكون، فإذا كان مشرِّع هذا القانون هو خالق الكون، فلا بدّ أن يوجد القانون الخلقي الذي يسود الكون ويتخلله مستقلاً عن وجود الإنسان، وبذلك تتجلّى طبيعة الله في القيم الكلية كالسعادة والخير والحق والجمال.

أمّا الجمال، فيصرِّح جود باعتناقه للنظرية الأفلاطونية في فلسفة الجمال، فالأشياء الجميلة لا تكون كذلك إلاّ بمقدار مشاركتها في قيمة الجمال، وهي قيمة موضوعية لها وجودها المستقل. وتغدو بذلك الخبرة الجمالية سواء

---

(١١٣) Joad, Philosophy, P. 163.

استهدفت الخلق والإبداع، أو قنعت بالتقدير والتذوق، عملية اكتشاف(١١٤).
ولذلك يقيم جود نظريته الأستطيقية على أساس من نظرية المُثُل أو الصور Forms عند أفلاطون. فالقول بأن هذه الصورة جميلة إنما يقرر علاقة بين الصورة وبين مثل الجمال Form of beauty وقيام هذه العلاقة هو شرط لصدق حكمنا عليها. أمّا المعيار الذي نقيس بمقتضاه قيمة العمل الفني فهو يباين هدف الفنان، ولا صلة له بما في ذهنه ولا بالأثر الذي يهدف إلى إبرازه ولا بتوفيقه إلى نقل الانفعال أو استثارته في جمهور المتذوقين، كما لا يتصل بالحكم الذي يصدر في وصف اللوحة أو ضدها من قبل شخص أو طائفة من الأشخاص ذوي الخبرة أو غيرها في هذا الصدد. ولا بدّ أن يقوم المعيار الذي يُقاس به قيمة العمل الفني خارج العمل نفسه لأنه لا يوجد إلاّ في مثال الجمال، فإذا ما تجلّى هذا المثال في العمل الفني عُدَّ أثـراً جميلاً، وإذا لم يكن الأمر كذلك لم يكن أثراً جميلاً(١١٥).

ولا يرى جود بأساً في اعتناقه لنظرية أفلاطون التي مرَّ عليها أكثر من ألفي عام معتذراً عن موقفه ذاك بما قاله «هوايتهد» في وصفه للتراث الفلسفي الأوروبي بأنه بمثابة «سلسلة من الملاحظات التي تُسجَّل في هامش الصفحات عند أفلاطون» A series of footnotes of Plato، كما أن نظرية أفلاطون والنظريات المستمدة منه هي التي تشكل الجانب الأكبر من الفلسفة المعاصرة، وهذا ما يبدو جلياً في حديث نيكولاي هارتمان عن القيم في كتابه «الأخلاق»، وبذلك تقف تأويلات فلسفة أفلاطون وتطبيقاتها بارزة في المناخ الفلسفي لعصرنا الحاضر(١١٦).

هـ ـ نيكولاي هارتمان:

لا يستخلص موقف هارتمان الأفلاطوني من القيمة استنباطاً من موقفه

(١١٤) Joad, Guide to Philosophy, P. 330.

(١١٥) Ibid, PP, 354-5.

(١١٦) Ibid, PP. 356 - 8.

الأبستمولوجي، فهو ليس مثالياً، لأنه استطاع أن يتخطى المثالية الكانطية والكانطية المحدثة، كما أعلن عن رفضه للمثالية الفنومنولوجية، مبقياً على الفنومنولوجيا منهجاً ومرحلة من مراحل البحث الفلسفي، كما أنه ليس واقعياً فله كتاب بعنوان «ما وراء الواقعية والمثالية». وهو كما يتحدث عنه «هاوشير» Hausheer فقد فنّد مزاعم مثالية وواحدية القرن التاسع عشر، وهاجم نزعات العصور الوسطى اللاّعقلية واللاهوتية، كما أسهم بنصيب وافر في مجال الأخلاق بوصفه واحداً من أبرز روّاد النزعة الإنسانية الفلسفية(١١٧).

والمعرفة عند هارتمان ليست إبداعاً للموضوع كما هو الحال عند المثاليين، وإنما المعرفة إدراك لشيء موجود قبل أية معرفة، وبصورة مستقلة عنها «فمشكلة المعرفة ليست مشكلة نقدية، مثلما ذهبت الكانطية والكانطية المحدثة، بل هي مشكلة ميتافيزيقية. فإذا كان كانط قد قال بأنه لا قيام للميتافيزيقا دون نقد، فكذلك يمكن القول بأنه لا قيام لنقد دون ميتافيزيقا»(١١٨). ويرى هارتمان أن أعمق دوافع الميتافيزيقا ينبغي أن تُنشد في السمات الغائية للروح، أي في المعنى والهدف والقيمة، فكل هذه السمات تسلم إلى نظرة إلى الواقع حيث تتحدد بواسطتها المقولات الدنيا بالمقولات العليا في نظام غائي شامل. والقيم عند هارتمان جواهر وماهيات ومُثُل أفلاطونية. وقد توصَّل إلى ذلك باستخدامه المنهج الفنومنولوجي أداة في وصفه للوقائع العينية الذي يعتمد بدوره على الحالات التجريبية الجزئية التي تمدّ الوصف بالأمثلة. غير أن نتيجة الوصف ليست تجريبية، لأننا نصل بمقتضاه إلى البناء الماهوي Eidetic للظاهرة الخاضعة للوصف، وهو بناء قَبْلي مفارق للتجربة يؤلف ماهية الظاهرة، وهي ماهية مستقلة عن الواقعة الفردية التي ينطلق منها الوصف ابتداء. فهي بذلك معطى لحَدْس قَبْلي، وموضوع لحَدْس فنومنولوجي. والقيم وجود ذاتي مثالي، بحيث لا يمكن القول بأنها فعلية واقعية أو ذاتية، كالأبنية الرياضية والمنطقية، ولكنها

---

(١١٧) Hausheer, in Runes **Dictionary of Philosophy**, art. N. Hartmann.

(١١٨) عادل العوا، القيمة الأخلاقية، ص ١٩٨ - ١٩٩.

تختلف عنها من جهة أنها ليست صورية فارغة، فهي ذات وجود مادي، ولها فرديتها الكيفية التي تُدرَك قَبْلياً بحَدْس خلقي، وليست بجدل فلسفي[١١٩].

غير أن فلسفة هارتمان في القيمة تختلف عن الفلسفة الأفلاطونية، لأن شأن القيم عنده ليس شأن المُثُل تماماً، فالمُثُل عند أفلاطون يتكافأ فيها الوجود والقيمة بحيث يمكن تطبيقها على العالم الواقعي دون اعتداد بمسؤولية الإنسان، بينما للإنسان عند فيلسوفنا استقلاله الخاص وهو وحده المسؤول عن تحقيق القيم. ومعنى هذا أن الإنسان ليس مجرد جزء من آلة العالم التي لا محل فيها للقيم، وليس عضواً في كيان عضوي يقترن فيه الوجود والقيم معاً دون فاعلية الإنسان.

ولا تكشف القيم عن نفسها في السلوك الواقعي بالضرورة، ولكنها تعين الوجود على نحو غير مباشر كما «ينبغي أن يكون» وليس الوجود ذاته. ويتحدد نطاق القيم عنده بالتناقض التشريعي الذي لا يمكن أن يزول بين القيم، فبعض القيم المتعارضة لا يمكن تحقيقها كاملاً في عالم واحد، ولأن القيم نفسها متناقضة كالعدل والحب مثلاً. لذلك فكل اختيار لقيمة أو تحقيق لالتزام، ليس مجرد اختيار قيمة في مقابل ما ينفي القيمة بل هو أيضاً اختيار لقيمة ضد أخرى قد تكافئها. ومن هنا كان تصور مثال منتظم للقيم وهماً باطلاً. كذلك لا يمكن ترتيب القيم في مدرج واحد، أو مقياس مفرد، فكل المقاييس لا بدّ أن تكون ذات أبعاد متعددة وأكثر الأبعاد أهمية إثنان هما: السمو والقوة. وكل قيمة أدنى هي مادة غفل لتحقيق القيمة الأعلى، وكل قيمة أعلى هي تكوين جديد قائم على التكوين الأدنى، لذلك كان حراً في مقابل الأدنى[١٢٠]. غير أن القيمة الدنيا هي القيمة الأقوى، لذلك كانت معظم المُثُل الإيجابية المنشودة هي التي توجه نحو تحقيق القيم الأعلى والأضعف في نفس الوقت.

---

(١١٩) Beck, L. W., in **Encyclopaedia of Morals,** art. N. Hartmann.

(١٢٠) Tsanoff, R., **The Moral Ideals of Oour Civilization,** London, George Allen, 1947, PP. 292-4.

وأول سؤال في نظر هارتمان لا بدّ أن يواجهنا في الحديث عن القيم الخلقية هو: ماذا ينبغي علينا أن نفعله؟ وهو سؤال عملي عاجل ملح في عصرنا، لأن الحضارة الغربية لا تقدم لنا جواباً مقنعاً، بيد أنه لن يتيسّر لنا الجواب حتى نجيب على أسئلة نظرية أخرى أولها: ما هو جدير بالقيمة في الحياة وفي العالم؟ فهذا هو السؤال الذي ينبغي أن تواجه به الأخلاق الفلسفية نفسها. ولم يأسر هارتمان تردد أصحاب نزعة الشك في قولهم بأنه لا جواب هناك، كما لم تقيده دعوى أصحاب النزعات الذاتية القائلة بأن أي جواب لا بدّ أن يكون تعبيراً عن إرادة الإنسان. ولكنه كان يعتقد على النقيض من ذلك بأن تحليل الظواهر الخلقية هو الذي يفضّ مغاليق المبادىء التي نتطلبها لصوغ القرارات الخلقية، ويلقي الضوء في الآن نفسه على طبيعة الإنسان ومكانته من العالم. وهو يرى أن القيم وضروب الإلزام، وهي التي لها وجودها المستقل في نطاق الماهية أو في العالم الماهوي، تقتحم الزمان والمكان حيث تزوّدنا بإطار لتجربتنا بالأشياء من حيث هي طيبة أو سيئة، خيّرة أو شريرة. وبذلك يقيم هارتمان أخلاقه داخل مبحث الأنطولوجيا معارضاً بذلك مألوف التقاليد الفلسفية.

واضطراره للعودة إلى أفلاطون لم يكن راجعاً إلى إخفاقه في فهم الفكر المعاصروالتجاوب معه، بل إلى حكمه بأن المدارس الحديثة، المثالية والطبيعية والوضعية، قد عجزت عن إنصاف واقعية الأخلاق، فالمشكلة الخلقية عنده تتعلق بالقيم الواقعية التي لها مكانها وموقعها من الأشياء القائمة بالفعل، وتكون موضوعاً للاختيار. وللقيم استقلالها وموضوعيتها التي تميزها عن الخواص المادية والمشاعر الذاتية على السواء. فالقيم لا توجد إلاّ في العالم، ولا توجد إلاّ بالقياس إلى الوعي[١٢١].

وهناك نوعان متميزان من القيم أحدهما هو الذي يميز الأشياء والمواقف، وهي القيم التي تنتمي إلى الموضوع، والآخر هو الذي يميز الأشخاص بوصفهم بشراً أحراراً، ويَسِمُ أفعالهم ونزعاتهم، وهي القيم التي تنتسب إلى الذات.

---

(١٢١) Magill, op cit., PP. 868 - 872.

ورغم تميزهما إلاّ أنهما متداخلان في الواقع، ومتضمنان في كل فعل خلقي. وينطوي الموقف الخلقي على عناصر ثلاثة: الأول الشخص الفاعل Agent منفذاً للقيم في نطاق الوجود، والثاني الشخص المتلقي Receipient لفعل يأتيه فاعل موجه لتحقيق بعض الخير الخلقي له، والثالث القيمة الخلقية التي تتصل بميل الفاعل ونزوعه، ويمكن أن يكون الشخص الفاعل نفسه متلقياً. وتتحقق القيمة الخلقية حتى عندما لا تتحقق الغاية وتصير واقعاً. ومن ثمَّ فإن القيمة الخلقية ليست قيمة وسلية، لذلك كانت أخلاق هارتمان أخلاقاً غائية بالمعنى المعتاد للكلمة(١٢٢).

وتنهض القيم الخلقية بالبحث عن تأمين وكفالة قيم غير خلقية Nonmoral مثل الذكاء والصحة والمساواة.

والجوانب الثلاثة الأساسية للخير عند هارتمان هي النبل، وثراء التجربة، والصفاء. ويمكن للقانون الخلقي أن يقيد الإرادة، ولكن دون أن يحددها ويعينها، لأن الإرادة تعمل تحت تأثير الإلزام الخلقي عند مستوى يقع بين المستويين المادي والمثالي(١٢٣).

و ـ لافيل:

يمثل لافيل الاتجاه الروحي في الفلسفة المعاصرة التي تعد الفلسفة عندها والميتافيزيقا بوجه خاص دعماً للقيم التي يتهددها الخطر في حياة الإنسان المعاصر، وبذلك تدخل القيمة لأول مرة شريكاً في تعريف الميتافيزيقا التي يمكن أن تتصدّى لما يتربص للقيم اليوم من أخطار قد تودي بها. ومن ثمَّ يستحيل الفصل بين الأنطولوجيا والأكسيولوجيا أو نظرية القيم.

وينعي لافيل على التجربة العلمية، أو ما يمكن أن يُسمى بالوضعية المنطقية، قصورها في وقوفها عند السطح، وإنكارها للأعماق، وما يستعصي على التعبير، وما يسمو من الأمور، فقد نشأت هذه النظرة عن سوء فهم لحدود

---

(١٢٢) Beck, L. W., in **Encyclopaedia of Morals**, art. Hartmann.

(١٢٣) Magil, op. cit., P. 868.

المنهج العلمي من جهة، وعن روح الاستهتار العام التي قضت على جدية الحياة من جهة أخرى. وهذا الاستهتار لا يتخذ مكانه في المجال العقلي بل في مجال الأخلاق والدين أي في مجال القيم، فلا يكون للحياة معناها الجدي إلاّ بتحقق المطلق من حيث هو حضور.

ويقوم موقف لافيل من القيم على أساس فكرته عن «المشاركة» فالشخص يتحقق في جميع فاعلياته الأخلاقية، متى أقرَّ بالمسؤولية من خلال تجربة الوجود، ومن ثنايا مشاركته الحرة في الفعل. والمشاركة هي التي تخول للواقع أن يتجلّى بوصفه معطى خارجياً، مكانياً، زمانياً، كيفياً. فهي عملية يكون الوجود حاضراً بمقتضاها حضوراً مباشراً، فتخلع على الواقع الظاهر دلالة أنطولوجية لأنها تربطه بالوجود.

ويرفض لافيل النظرة الفنومنولوجية للوجود التي تحول الإنسان إلى مجرد مشاهد أو قائم بالوصف، بينما يؤيد النظرة الميتافيزيقية العميقة التي تضفي على واقعنا اليومي جدارة وقيمة انطولوجية، كما أنها تكشف عن القيم القصوى المعرضة للخطر في مواقفنا المعتادة، وتكون الذات في فلسفة المشاركة بالقياس إلى عالم الخارج Exteriorité منفعلة سلبية، بينما تكون بالقياس إلى عالم الداخل Interiorité فاعلة قادرة. والذات ليست داخلية صرف، بل يقترن فيها الداخل بالخارج، فلها جسد وعالم يوجدان من أجلها. ولذلك يتوقف الفعل (الذاتي - الداخلي) والمعطى (الموضوعي - الخارجي) كل منهما على الآخر، ويكمل كل منهما الآخر، وبذلك يرفض لافيل كل نزعة تقف عند واحد من الجانبين، وفي عالم المشاركة يتم التوافق بين الإثنين، الفعل والمعطى. وهذا التوافق هو الذي يؤلف الوجود الحقيقي. والوعي وهو إمكانية محض، أداة التوسّط بين الفعل والمعطى، فإمّا أن يتجه إلى داخل نفسه حيث يستمد فاعليته، أو ينصرف إلى الخارج حيث يقيم مواقف جديدة، وبذلك تبلغ المشاركة تمامها في حفظ التوازن بين الفعل والمعطى. ويؤلف الفعل والمعطى معاً عالم الواقع، ولكنه خليط هجين، ومركز لا يستقر للفعل والمعطى.

ويخلع لافيل صفة القيمة على المنظومة التي تضم مقولات القيمة الثلاث وهي تقابل عنده مقولات ميتافيزيقية ثلاثاً، فالخير Bien يقابل الكينونة، والقيمة تقابل الوجود Existence والمثل الأعلى يقابل الواقع Réalitè. ولكن لافيل يحتفظ بكلمة القيمة للوجود، أي للانتقال من الكينونة إلى الواقع إلى الوجود، وهو انتقال يتم بمشاركة الفاعل[١٢٤].

ويقول لافيل إن القيمة لا تتميز بأنها شيء معطى، ولا بأنها تصور نفكر فيه، بل تنفرد بأنها «جديرة بأن تُراد»[١٢٥]، وما دامت تُراد فإنها تظل دائماً موضع نقاش، غير أن نظرية القيمة إنما تهدف إلى ما يجعل القيم مرادة بصورة مطلقة، أي في كل مكان وزمان، فتتلبس دائماً أشكالاً خاصة بها. فنظرية القيم علم بالإرادة، علم بإرادة حرة يمكن أن تحدد ذاتها إزاء موضوع اختيارها[١٢٦].
والقيمة راسخة في صميم الإنسان، ساعية إلى إرضاء العقل والإرادة معاً. وتكاد أن تكون التقاء مع المطلق، فتجعلنا مشاركين في الفعل الإبداعي الخلاق، وهي التي تمنح العالم المعنى والدلالة التي يترتب علينا أن نضعها موضع الفعل، ولا يتيسر ذلك إلاّ إذا عرفنا أن القيمة تتحقق في التجربة، فتتخذ صوراً كثيرة، والقيمة لا تتجزأ، ولكن وحدتها تلك ليست وحدة فارغة مجردة لأنها تنطوي في ذاتها على كافة الصور التي يمكن أن تواجهها. ومراد هذا التنوع أنه نتيجة المشاركة التي تفرض على مختلف ضروب الوعي الفردية أن تستهدف دائماً غايات خاصة. فثمَّة إذنْ وحدة قيم، ولكنها لا تتعارض مع تنوع القيم الخاصة تنوعاً إلى غير حدود يجعلها تتعلق بهذا الفعل أو ذاك الموضوع[١٢٧].

ومن شأن هذا التصنيف الوسيط بين وحدة القيم وتنوعها أن يحدد جملة السبل الكبرى التي ينخرط فيها عقلنا منذ أن يلج العالم ليجد فيه الشروط التي يتحقق بها، ويعبر عن ذاته. ويفضي ذلك إلى ارتباط القيم المختلفة بوظائف

(١٢٤) روبيه، فلسفة القيم، ص ٢٧١.

(١٢٥) Lavelle, Traité des Valeurs, PP. 534.

(١٢٦) د. عادل العوا، القيم الأخلاقية، ص ٢٠٨.

(١٢٧) المرجع السابق، ص ٢١٢ - ٢١٣.

الروح المختلفة، فتكون القيم باعث هذه الوظائف وغايتها معاً. وتصنيف هذه الوظائف لا يعدو أن يكون تعبيراً عن وسائل لتيسير المشاركة في المطلق وجعله ممكناً. وتتضمن فاعلية العقل وظائف متباينة تحمل كل منها القيمة التي تنفذ إلى كل موضوع تتناوله فتغدو تعبيراً عن المشاركة. ويمكّننا هذا من تصنيف القيم تصنيفاً شاملاً ومتدرِّجاً في آن واحد. فهو تصنيف شامل لأن هذه الوظائف جميعاً ضرورية لازمة لحياة الروح فهي تعبر إذنْ عن الوحدة الروحية. وهو تصنيف متدرِّج لأن بعض تلك الوظائف شرط لبعضها الآخر. غير أن كل وظيفة من وظائف الروح لا يمكن أن تنفصل عن الروح كلها. لذلك علينا أن ننشد القيمة في كل قيمة خاصة، ولئن تبعت القيم وظائف الروح الرئيسية، فإن كل قيمة إنما تعبر في كل وظيفة عن ارتباط الذاتية بالشروط الموضوعية التي هي شروط كل مشاركة.

ففي المستوى الأول، وهو الأدنى، تقترن «القيم الانفعالية» بالجانب الذاتي، وهي التي تنطوي على تقدير الإنسان لكل ما ينفع وجوده الفردي أو يضرّه، وهذا ما تمثله الوظيفة الرئيسية للذة والألم، بينما ترتبط «القيمة الاقتصادية» بالجانب الموضوعي لأنها تخضع لشروط وجود الجسد الموضوعية.

وفي المستوى الثاني، وهو الأوسط، تقترن «القيم الجمالية» بالجانب الذاتي وبها ينفصل الإنسان عن مصلحته الفردية وينظر إلى العالم نظرة تأملية مجردة، يتأثر بالعالم ويتمتع بحضوره المحض، بينما ترتبط «القيم العقلية» بالجانب الموضوعي، وفيها يتجه الإنسان نحو الموضوع الذي ينتج القيمة الجمالية من حيث إمكان معرفته، فيتجلّى لنا العالم من زاوية الحقيقة.

أمّا في المستوى الثالث، وهو الأسمى، فيتجاوز الإنسان كلًّا من الذاتية والموضوعية في «القيم الخلقية» و «القيم الروحية» حيث تكمن القيمة في الروح ذاتها حيث ترضى إرادتنا الفردية عن خضوعها للروح.

وهكذا ينظر لافيل إلى الإنسان في موقفه من القيمة على أساس من مستويات ثلاثة أولها «الإنسان في العالم» حيث القيم الاقتصادية والانفعالية،

وثانيها «الإنسان أمام العالم» حيث القيم العقلية والجمالية وثالثها «الإنسان فوق العالم» حيث القيم الأخلاقية أولاً ثم القيم الدينية أو الروحية، وهي تمثل في نظرد تتويجاً للقيم جميعاً.

ويرقى بنا هذا التقسيم الثلاثي صعوداً من قيم الإنسان منغمساً في الطبيعة، إلى قيمه متأملاً لها، إلى قيمه متسامياً عليها، كيما يتحرر من أسرها مغيراً منها. وفي كل مرتبة من هذه المراتب الثلاث نمطان من القيمة يعينهما اتجاه الوعي إلى الخارج أو الداخل، فالنمط الاقتصادي يكمن في الموضوع، والحقيقي في التصور، والخلقي في الفعل. ولكن إذا ما نفذنا إلى باطن كل قيمة من القيم السابقة فسرعان ما تنفعل النفس بالموضوع، ويغدو التصور جمالياً، والفعل روحياً[١٢٨].

ويتجلّى موقف لافيل المثالي بأصرح بيان في قوله بأن حكم القيمة تعبير أو تبرير عقلي كما يبدو في تقريبه بين الماهية والوجود، لأن الوجود هو واسطة تحقق الماهية، وهو في نظره موجه نحو القيمة[١٢٩] على الوجه الذي أسلفنا بيانه.

وتفضي فلسفته في النهاية إلى تجاوز التعارض بين الروح ووحدة العقل والإرادة[١٣٠].

ز ـ المثالية المعدَّلة:

وهي ما ذهب إليها الدكتور توفيق الطويل اجتناباً لما أسماه بتزمت المثالية التقليدية في مجال القيم الأخلاقية. وتقوم في «تحقيق الذات» بكل قواها الحيوية، وهذا التحقق يتطلَّب الإلمام بحقيقة الطبيعة البشرية، ومعرفة إمكانياتها، ووضع مثل إنساني رفيع يكفل وحدتها ويضمن تكاملها. فإذا كان الإنسان يشارك النبات في النمو، والحيوان في الحس، فإنه ينفرد عنهما بالعقل.

---

(١٢٨) المرجع السابق، ص ٢١٣ ـ ٢١٨.

(١٢٩) Lavelle, Traité des Valeurs, PP. 288 - 9.

(١٣٠) Ibid, P. 292.

لذلك كانت مزاولة التأمل العقلي أكمل حالات الوجود الإنساني، غير أن للحَذْس دوره البارز في إقامة الأخلاقية الصحية. ولكن ليس هذا مبرراً للمغالاة في النزعة الحَذْسية التي أسلمت أصحاب النزعة المثالية التقليدية إلى الوقوع في أخطائهم الكبرى التي اقتضت تدخل العقل لتقويمها وتصحيحها.

والإنسان في نظر تلك المثالية المعدَّلة، هو الكائن الوحيد الذي لا يقنع بالواقع، ويتطلَّع إلى ما ينبغي أن يكون، يضيق بالسلوك الذي تسوق إليه الشهوات والعواطف، ويكبر السلوك الذي يجري بمقتضى الواجب. لذلك كان صعودنا سلم الإنسانية، أو هبوطنا مدارج الحيوانية رهن بتفاوت حظنا من المثالية التي نجد عندها التعبير عمّا ينبغي أن يكون. وفي ظل هذا المثل الأعلى يشبع الإنسان قواه جميعاً ـ الحسي منها والروحي ـ بهداية العقل وإرشاده، وتتآخى الأثرة والإيثار. فيزول التعارض بين توكيد الذات ونكرانها، إذْ يخلص الفرد لواجبه نحو نفسه في الوقت الذي يدين فيه بالولاء للمجموع الذي ينتمي إليه، وبذلك يتصل كمال الفرد بكمال المجموع، وتقترن السعادة بالفضيلة دون أن تكون إحداهما ضحية الأخرى، كما كان الحال في مذاهب المتزمتين من العقليين من ناحية، والمتطرفين من الحسيين من ناحية أخرى[١٣١].

ويُراد بتحقق الذات، وهو جوهر المثالية المعدَّلة، التعبير عن جميع قوانا الحيوية من ميول ودوافع فطرية، وعواطف ورغبات مكتسبة تعبيراً كاملاً ينتفي معه قيام كبت أو صراع باطني، ويهدف تعبير هذه القوى الحيوية إلى تحقيق غايات مشتركة تحقق الخير للفرد والمجتمع معاً، وهذه الغاية هي ما يقصد به المثل الأعلى الذي يرد ميولنا الفطرية عن غاياتها الأصلية، ويعيد توجيهها إلى هدف مألوف يساير آداب المجتمع ويتمشى مع تقاليده ومواضعاته[١٣٢].

والسعادة حالة وجدانية تقترن بتحقيق الذات، ولكنها لا تصلح غاية قصوى لسلوك الإنسان، وفي هذا تختلف المثالية المعدَّلة عن دعاوى أصحاب

---

(١٣١) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

(١٣٢) المرجع السابق، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

مذهب السعادة عند أفلاطون وأرسطو وأصحاب مذهب المنفعة مثل بنتام وميل، وذلك لأن الإنسان لا يقصد إليها واعياً حتى يفقد الشعور بها، ولا بدّ أن يكون المثل الأعلى موضوعياً يحمل في باطنه قيمته ويُطلب لذاته. ويشهد تاريخ الإنسانية بوجود قيم موضوعية تبدو في الشرف والعدالة والإيثار والجود والحرية وغيرها. ولهذا وجب أن يُراعى في السلوك الصادر عن الفرد، حكم التجربة الإنسانية الطويلة الأمد كما يعبر عنها العرف الأخلاقي العام الذي يفرض نفسه على الشعوب خلال الزمن[١٣٣]. وإذا كان تحقيق الذات هو التعبير عن قوانا الحيوية، فهذا لا يعني التعبير الحر أو الإباحية، فهذا يهبط بالإنســان إلى مستوى البهائم ولا يرتفع به إلى المثل الأعلى، فالإباحية نشاط فاسد من الوجهة البيولوجية والنفسية والاجتماعية، بل من الخطأ أن نظن أن قوانين الأخلاق تتعارض مع قوانين الطبيعة الإنسانية، فهي تسايرها وتؤكد مضمونها. وتقتضي المثالية المعدَّلة إعلاء الطاقة الحبيسة التي تختنق بها غرائز الإنسان، ولكن بتوافر شروط ثلاثة:

أولها: وجود مادة يمكن التسامي بها، وثانيها: أن يكون الإعلاء مريحاً لصاحبه، وثالثها: أن يكون مفيداً للمجموع[١٣٤].

وهكذا يبدو الإنسان في هذه المثالية فرداً في أسرة، ومواطناً في أمة، وعضواً في مجتمع إنساني يرتبط كماله بكمال المجموع الذي ينتمي إليه مع احتفاظه بفرديته واستقلال شخصيته بحيث تبرأ الأخلاقية من انحلال الطبيعة البشرية بالفصل الحاد بين العقل والحساسية، وغلبة الواحد على الآخر، فبهذا فحسب يغدو الإلتزام بالقيم الخلقية مطلباً ميسوراً[١٣٥].

---

(١٣٣) المرجع السابق ص ٣٥٩ - ٣٦٠.
(١٣٤) المرجع السابق ص ٣٦٠ - ٣٦٤.
(١٣٥) المرجع السابق، ص ٣٦٤.

٣ - المواقف البراجماتية

أ - شيللر ب - ديوي

تمهيد:

يصدر موقف الفلاسفة البراجماتيين من القيمة عن موقفهم من الحقيقة Truth صدوراً مباشراً، ذلك الموقف الذي يرفض استقطاب الفكر الفلسفي إلى قطبين متنازعين، هما المثالية والواقعية اللذين يحددان الموقفين الرئيسيين من الحقيقة واللذين تتشعب إليهما الفلسفة التقليدية بدورها قبل أن تدخل البراجماتية طرفاً للنزاع. فكلاهما يتفق على رد القضية الصادقة إلى أصول سابقة تكون أساساً لتحقيق صدقها، ولكنهما يختلفان عند هذه الأصول، فالمثاليون يحتكمون إلى الإتساق والتماسك الذاتي لأن الحقيقة أو الصدق أمر قَبْلي وهو بأسره داخل عقولنا ولا يتجلّى إلاّ بمسايرة الفكر لقوانين العقل، وهذا الموقف المثالي من الحقيقة تطبيق وتأكيد لنظرية المعرفة المثالية التي لا تعترف بوجود الموضوع إلاّ فكرة قائمة في الذهن. وأمّا الواقعيون فيرون الحقيقة في مطابقة القضية للموضوعات الخارجية التي تستقل بوجودها عن عقل الإنسان، ويكون التحقق منها بالرجوع إلى الأصل الخارجي الذي تكون القضية الصادقة صورة له. وهذا الموقف الواقعي القائل بالانعكاس أو المساواة بين العقل والموضوعات، إنما هو امتداد لنظرية المعرفة الواقعية التي تثبت لموضوعات المعرفة وجوداً خارجياً مستقلاً عن الذهن وسابقاً عليه.

بيد أن المثالية والواقعية شريكتان في نظر البراجماتية، في تقليد واحد، هو الارتداد بالحقيقة إلى أصل سابق تتسق الفكرة أو تُطابق معه، وفي هذا يكون

معيار صدقها، وهو ما تنكره البراجماتية في كافة صورها المذهبية سواء عند بيرس أو وليم جيمس أو شيللر، أو جون ديوي، فلم تعد الحقيقة في نظرها مودعة في الأشياء، أو قابعة في الذهن، جاثمة سلفاً هنالك وعلينا استخراجها واكتشافها بل هي ما تسفر عنه نتائج أفكارنا في المستقبل. وهي نتائج ذات طابع عملي، لأن النتائج لا تنشأ إلاّ خلال العمل، ومن هنا جاءت تسمية المذهب من الكلمة اليونانية Pragma(*)، توكيداً لأهميـة العمل الإنساني في تفسير الواقع وتغييره معاً. ويصبح الفكر من أجل العمل مما يفضي إلى إنكار المنطق التقليدي الذي يعد الفكر عملية تجريدية ترشدها مَلَكَة مفترضة هي العقل الذي تستقل وظائفه، عن سائر وظائف الإنسان، وتظل قائمة في الفراغ، بينما الفكر عندها صورة من صور الفعل والسلوك، فهو وظيفة حيوية، فنحن نفكر لنعيش، وإذنْ أفكارنا واعتقاداتنا ليست سوى أدوات في حياتنا العملية، وليست حقائق ضرورية توصلنا إليها بالبرهان والاستدلال، أو كشفنا عنها كصور مطابقة لحقائق خارجية مستقلة عنا، بل ينبغي أن ننظر إليها كفروض عملية يوجهها الاختيار الذي تبعث عليه عوامل إنسانية متعددة. وبذلك تغدو الحقيقة المطلقة اختلاقاً ليس له أدنى اعتبار في التجربة العملية، ومن ثمَّ فإن أي فكرة أو اعتقاد هو بمثابة الدعوى Claim إذا ما وضع موضع الممارسة لاختباره وأسرعت نتائجه التي تنشأ عنه بتحقيق الغاية منه، فإن هذه الفكرة أو الاعتقاد الذي كان بمثابة الدعوى وطلب الحقيقة يصير صادقاً. هذا هو موقف البراجماتية من الحقيقة، وهو ما ينسحب على سائر مواقفهم من مشكلات الفلسفة، ومنها نظرية القيمة. ولعلَّ البراجماتية أن تعد بأسرها بوجه من الوجوه ـ نظرية قيمة(١٣٦). وهذا هو ما يعترف به شيللر صراحة، ما دامت الحقيقة ليست مطابقة لواقع خارجي أو إتساقاً مع مطالب الفكر بل تحقيقاً لغاية بالعمل. وحسبنا أن نعرض لموقف كل من شيللر وديوي من القيمة لأنهما كانا بين سائر البراجماتيين، أكثر مَنْ ألحَّ على إبراز مكانة القيمة من الفلسفة، ومن

(*) وهي تعني باليونانية ما تمَّ صنعه وهي مشتقة من الفعل أو العمل وهو البراكسيس.

(١٣٦) Lavelle, Traité des Valeurs, P. 129.

الفاعلية الإنسانية على وجه العموم. والفرق بينهما أن القيمة إذا كانت عند ديوي مسألة منهجية، فهي عند شيللر تكاد أن تكون معتقداً ميتافيزيقياً.

(أ) - شيللر:

صاغ شيللر موقفه البراجماتي فيما يسميه بالمذهب الإنساني الذي «يطالب بأن تكون طبيعة الإنسان بتمامها هي المقدمة الكاملة التي يجب أن تبدأ منها الفلسفة عن طيب خاطر، والذي يطالب بأن يكون رضا Satisfaction الإنسان رضا كاملاً هو النتيجة الفلسفية التي ينبغي أن تهدف إليها الفلسفة، كما يطالب بألّا تعزل الفلسفة نفسها عن مشكلات الحياة الواقعية، قانعة منذ البداية بوضع تجريدات زائفة لا تقع من الناس موقع الإعجاب حتى لو كانت صادقة. ومن ثمَّ يصرُّ المذهب الإنساني على أن نضع موضع الاعتبار كل ما في العقول الفردية من خصب وثراء بدلاً من محاولة ضغطها جميعاً في طراز واحد من «العقل» يُقال عنه إنه واحد لا يتغير. وهو يحسب كذلك حساباً للثروة النفسية لكل عقل إنساني، ويُعنى بالوفرة المعقدة من اهتماماته وانفعالاته ونزعاته ومطامحه. ولا ريب أنه بعنايته هذه يضحي بكثير من البساطة المضللة التي تبدو في الصيغ المجردة... وسيبدو المذهب البراجماتي تطبيقاً خاصاً للمذهب الإنساني على نظرية المعرفة. ولكن المذهب الإنساني سوف يبدو أكثر شمولاً، ومالكاً لمنهج يمكن اصطناعه بصورة شاملة في الأخلاق والجمال والميتافيزيقا واللاهوت، وفي كل ما يشغل الإنسان، كما يمكن تطبيقه على نظرية المعرفة(١٣٧).

ويرى شيللر أن صفتي «الصادق» و «الكاذب» ليست في نهاية الأمر سوى دلالتين على قيمة منطقية، كما أنهما قيمتان مقاربتان ومقارنتان للقيم التي تُحمل على الأحكام الخلقية والجمالية التي تعرض مشكلات متماثلة من حيث التحقق من دعاواها.

وليس ثمَّة عقل خالص، فهو لا يعني إلّا تجريداً، وعقلاً متصوراً بلا

---

(١٣٧) Schiller, Studies in Humanism, PP. 12 - 16.

وظيفة، لأنه لا يُستخدَم في حلّ أية مشكلة واقعية ولا يحقق هدفاً. ومثل ذلك العقل لا يكون إلّا سخفاً، وإذا ما نحينا جانباً التصرفات المشوبة بالشطط، وجدنا أن الوظيفة الفعلية للعقل، حتى فيما يحسب أشد صوره العقلية نقاء لا يمكن أن تعقل دون ردها إلى الغايات والقيم الإنسانية.

فلا بدّ إذنْ من الإقرار بنفاذ التقويم في المعرفة، وإنكار وهم الفكر الخالص، والحقيقة المطلقة، والتشديد على الطابع الإنساني الهادف الشخصي للقيمة واعتبارها نسبية بالقياس إلى الموقف الجزئي الخاص الذي يخضع للتقويم(١٣٨).

ويخوِّلنا التسليم بالمنطق علماً للقيم، الحق في رفض التعارض بين القيمة والواقعة، بين القيمة والوجود، بين العمل والنظر. فإذا ما كانت كل الحقائق قيماً فلن يكون هناك فصل مطلق بين المجال العملي، مجال القيم، وبين المجال النظري، مجال الوقائع. فالوقائع وهي موضوعات الحقائق لا بدّ أن تكون منطوية على قيم، ولا بدّ أن يكون من العبث الذي لا طائل من ورائه البحث عن أي وجود يكون متحرراً تماماً من التقويم، فهذا هو ما يدلنا عليه التاريخ. فالفكر يسعى إلى غاية، ويختار من بين وسائل، متقبلاً بعضها أو معرضاً عنها، وذلك في معالجته للمعطيات، داخل العملية الشاملة للتعرّف على الواقع. فليس الواقع من شأن الفكر الخالص، وبذلك يتوارى التعارض بين الواقعة والقيمة لأنه لا يمكن العثور على واقعة دون قيمة. وثمة «درجات للواقع» يتكشّف فيها تعارض مع المظهر أو الوهم، وهذه الدرجات إنما هي درجات قيمة.

وكل ما يزعم أنه واقعة إنما ينطوي على قيمة كامنة هي الاعتقاد بأن الدعوى بصحتها إنما هو «أفضل» من أي حكم آخر يمكن أن يصدر تحت تلك الظروف. وقد يكون صاحب هذا الحكم واعياً بذلك بحيث فضّل ذلك الحكم على بدائل كثيرة عرضت له. فالقيم ليست إضافات اتفاقية عارضة تُضاف إلى

(١٣٨) Schiller, in **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, art. value.

الواقع، أي إضافات ذاتية يجب أن يطرحها العلم الدقيق، بل هي أمر جوهري بالنسبة للعملية العرفانية، ومكافئة لأي نوع أو درجة من الموضوعية[١٣٩]. فالقيم لا تنفصل عن الوجود الإنساني، فهي مؤثرة فعّالة في العقول الإنسانية، وتجد التعبير عنها في الأفعال الإنسانية كما تشيد عليها النظم الإنسانية.

ويعرِّف شيللر القيمة قائلاً بأنها اتجاه شخصي يقوم على الإقبال أو بالإعراض إزاء موضوع للاهتمام أو المصلحة، وبهذا يقيم شيللر فلسفته جميعاً على أساس سيكلوجي.

وتنتمي القيم إلى الجانب العملي من الحياة، والمنطق لا يشذُّ عن ذلك بوصفه علماً للقيم، فقيمة «النظرية» تفترض أغراضاً وانتقاء وأحكاماً، وهذا كله من قبيل الأفعال أو مشروعات الأفعال Acts التي لا تختلف من حيث النوع من الأفعال العملية الصريحة Actions والقيم إذنْ ليست فضولاً يُضاف إلى الواقع، بل هي خواصه العليا والقمم الشامخة لدلالته ومعناه بالنسبة إلينا[١٤٠].

والحقيقة والضلال، أو الصواب والخطأ في نظر المذهب الإنساني قيمتان شأنهما شأن اللذة والألم، والخير والشر، والجمال والقبح، والحق والباطل، وربما الواقع واللاّواقع أيضاً. يعود تصنيف الحقيقة مع قيم أخرى جمالية وخلقية بفوائد عديدة: فيه نفسر ما نعمد إليه في اللغة من استعمالنا لبعض الألفاظ الدالّة على القيمة بدلاً من بعضها الآخر، فحين نتحدث عن برهان منطقي لا نقتصر على القول بأنه برهان «صحيح» بل نصفه أحياناً بأنه «حسن» (أو جميل)، وبالعكس تُستعمل الألفاظ المنطقية، للدلالة على الأحكام الخلقية والجمالية، فالصديق الكاذب هو ذلك الصديق الذي لا يريد لنا «خيراً»، والتمثال لا يكون «جميلاً» إلاّ إذا كانت نسبه صحيحة(*). كما أن فكرة الحقيقة

---

(١٣٩) Ibid.

(١٤٠) Ibid.

(*) إلى مثل هذا ذهب «لالاند» في فكرته عن الموازاة الصورية ـ انظر ص ٤٠.

تنصبُّ على نشاطنا في جميع مظاهره، فإذا كانت الحقيقة قيمة، وإذا كانت جميع القيم لا توجد إلّا من حيث صلتها بقيمة أسمى هي «الخير» فإننا نكون قد خطونا ـ من الجهة النظرية على الأقل ـ خطوة واسعة نحو تحقيق المثال الأفلاطوني الذاهب إلى أن الوجود الواقعي نفسه تابع لفكرة «الخير»[١٤١].

والإنسان يصنع الواقع بصنعه للحقيقة، فالحقيقة ليست شيئاً معداً من قبل لا يتطلّب من الإنسان سوى التأمل، بل هي مصنوعة من وقائع قابلة للتشكل وفاقاً لمطالبنا، ولكن الأمر ليس متروكاً للأهواء الفردية، فالحقيقة تقبل التدرّج، وهذا التدرّج متعلق بعمومية الغايات التي تخدمها والأذهان التي تشارك فيها[١٤٢]. فالقيم نسبية، ولكنها أيضاً موضوعية بالقدر الذي يتحقق لها بالإجماع عليها والمشاركة فيها من قبل الجانب الأكبر من الإنسانية.

(ب) ـ جون ديوي:

إذا كان شيللر قد عرض موقفه البراجماتي من القيم في ثنايا مذهبه الإنساني، أو تحت ما يسميه أحياناً «بالمثالية الشخصية»، فإن ديوي يكشف عنه من خلال مذهبه الوسلي Instrumentalism، أو ما يسميه «بنظرية البحث» Theory of inquiry أو «المثالية التجريبية» Experimental Idealism، أو «النزعة الطبيعية الإنسانية»، إلّا أن موقفه من القيم لا يحتل مكاناً محدوداً في مذهبه لا يعدوه، بل هو الخيط الذي ينسج منه سائر مذهبه. كما أن الخيرية، والأخلاق عنده تتخذ طابعاً أكثر شمولاً واتساعاً مما تتخذه لدى النظرة التقليدية للأخلاق، فهو يوحِّد بين القيم، ولا فرق في نظره بين خير الفكر وخير السلوك، لأن لا فرق عنده بين النظر والعمل، فالفاعلية الإنسانية وحدة لا تتجزأ، وهي نفسها في كل تجربة أمام كل موقف، فذلك هو محور فلسفته بأسرها. ولكنه يختلف مع شيللر في أن موقفه من القيم لا يشيد نسقاً ميتافيزيقياً

---

(١٤١) د. عثمان أمين، شيللر، ص ٧٠ ـ ٧٢.

(١٤٢) لالاند، محاضرات في الفلسفة، ترجمة أحمد حسن الزيات، الجامعة المصرية، ١٩٢٩ ص ١٨.

كما هو الحال عند شيللر، بل يرسم خطوطاً رئيسية للمنهج الذي يُصطنع في العلم كما يُصطنع في كل جوانب الحياة.

والمنهج، كما هو معروف، ينتسب بصورة متخصصة لمجال المنطق، ولذلك يصلح المنطق وهو الذي يصوغ موقف المفكر من الحقيقة، مدخلاً لسائر مذهبه، ويسميه ديوي «نظرية البحث» معارضاً بذلك سائر النظريات المنطقية قديمها وحديثها على السواء. ويُعرِّف البحث لديه بأنه «التحويل المنضبط أو الموجه لموقف غير متعين، تحويلاً يجعله من التعين في صفاته المميزة له، وفي علاقاته الداخلة بين أجزائه، بحيث تنقلب عناصر الموقف الأصلي لتصبح كلاً موحداً»(١٤٣).

والموقف ليس شيئاً مفرداً، ولا حادثة مفردة، بل ولا مجموعة من الأشياء والحوادث، لأنه يستحيل علينا أن نفصل أو أن نقضي بأحكام على أشياء وحوادث وهي بمعزل، بل نفعل ذلك حين تكون الأشياء والحوادث عندنا داخلة في كل سياقي، وهذا الكل السياقي هو ما نسميه «موقفاً»(١٤٤) فهو كل فذٌ قائم في الوجود الخارجي ذو صفة كيفية تميزه. فالوحدة المنطقية البسيطة ليست إذنْ هي المعطى الحسي الواحد بل هي موقف بأسره يبدأ غير متعين، وينتهي محدداً قد توحَّدت عناصره التي كانت متنافرة، وزال إشكاله وتوصَّل إلى حل له. ويتم هذا التحويل بواسطة إجراءات عملية تقع في نوعين بينهما تقابل من حيث الوظيفة التي يؤديها كل منهما، أمّا أولهما فإجراءات تتناول موضوع البحث حين يكون فكرياً أو تصورياً، ويمثل الموضوع عندئذ الطرق والأهداف الممكنة لفضِّ الموقف المراد فضّه، وهو يتصور حل المشكلة القائمة سلفاً على أنه يتميز عن الوهم بقدرته على حثٍّ وتوجيه مشاهدات جديدة، نحصل بها على مادة واقعية جديدة. وأمّا النوع الثاني من الإجراءات العملية فقوامه أوجه النشاط التي تتضمن أدوات البحث وأعضاء الملاحظة، ولمّا كانت هذه

---

(١٤٣) ديوي، المنطق، نظرية البحث، ترجمة د. زكي نجيب محمود، ص ٢٠٠.

(١٤٤) المرجع السابق ص ١٤٨.

الإجراءات جزءاً من الوجود الخارجي، كان من شأنها أن تعدل الموقف الوجودي الذي كان قائماً أول الأمر، وأن تبرز الظروف التي كانت من قبل غامضة، وأن تردّ إلى خلف الصورة جوانب كانت في البداية بارزة، وهذا الجهد الذي ينصرف إلى إبراز ما نبرزه، واختيار ما نختاره، ثم ترتيب المادة المختارة، هذا الجهد يقوم على أساس، وينضبط بمعيار هو أن نخطّ حول المشكلة حدودها على نحو يزوّدنا بمادة وجودية نختبر بها صحة الأفكار التي تصور لنا ضروب الحل الممكنة(١٤٥).

والبحث عملية متصلة Continuous، ويستحيل الوقوف فيها عند مرحلة على أنها الحقيقة النهائية، فكل مرحلة تؤدّي إلى ما بعدها حتى ننتهي في المشكلة الواحدة إلى حل أخير نسبياً. ولكن هذا الحل الأخير نفسه قد يصبح بداية لبحث آخر يتضح منه ما يوجب تعديل ذلك الحل الأخير، ويعني الاتصال Continuity عند ديوي أن كل قضية مؤدّية إلى قضية أخرى، وهكذا حتى ننتهي إلى حكم أخير يحلّ لنا الإشكال المطروح للبحث. على أن هذا الحكم الأخير نفسه سرعان ما يُستخدَم في بحث آخر جديد يكون بمثابة قضية تؤدّي إلى ثانية فثالثة حتى نصل إلى حكم جديد في مشكلة جديدة، وهكذا تظل عملية البحث في اتصال دائم، لأن تيار التجربة أو الخبرة متصل، وبذلك يختلف منطق ديوي عن سائر أنواع المنطق في أنه لا يغفل عنصر الزمان. كما أنه يشدد على أهمية وضرورة أحكام القيمة أو الأحكام العملية بوجه عام، فنحن إنما نستخدم المنطق لجدواه في الحياة العملية ولذلك وصف أحد النقاد منطق ديوي بأنه منطق للفائدة والاستعمال(١٤٦). وهذا يذكّرنا بكتاب شيللر عن المنطق الذي وضع له هذا العنوان نفسه(*). فالنظرية المنطقية التقليدية بصورتيها التجريبية والعقلية تستبعد أحكام القيمة ذاهبة إلى أن كافة

---

(١٤٥) المرجع السابق، ص ٢١٨ - ٢١٩.

(١٤٦) د. الأهواني، جون ديوي، ص ١١٣.

(*) **Schiller, Logic For use, An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge.** London, 1929.

القضايا إنما «تقرر» ما قد كان من قبل قائماً في الوجود المادي أو العقلي، كما أن هذه المهمة التقريرية للقضايا أمر مكتمل في ذاته يبلغ بالمطاف إلى ختامه، بينما يرى ديوي أن القضايا التقريرية سواء كانت تقرر لنا عن وقائع في الخارج أو عن تصورات ذهنية، كالمبادىء والقوانين، إنْ هي إلاّ مراحل وسطى في متصل البحث، أو هي أدوات وسلية من شأنها أن تحدث ما عسانا نستهدفه عن كثب أو ما نستهدفه في نهاية الأمر، من تحول مقصود نريد له أن يطرأ على مادة الموضوع الذي نبحثه. فذلك التحول هو الهدف القريب أو البعيد من كل القضايا التقريرية، إثباتاً كانت أو نفياً. فكل بحث موجّه، وكل حالة ننشىء فيها قراراً مدعماً، لا بدّ بالضرورة أن يكون مشتملاً على جانب عملي، أي على فاعلية نؤدي بها شيئاً ما أو نصنعه مما يفضي إلى إعادة تشكيل المادة الوجودية السابقة على قيام البحث والتي تهيِّىء للبحث مشكلته التي تتناولها بالحل. فكل واحد من البشر لا مندوحة له في كل لحظة عن البحث فيما هو «خير» له أن يؤديه في الخطوة التالية من عمله. وقراره الذي يصل إليه في ذلك، إنما يصل إليه بجمعه ثم باستعراضه للشواهد التي يقدّر «قيمتها»، ويقرر لياقتها بموضوعه، ثم نراه بعد ذلك يرسم خططاً للعمل يختبرها من حيث قابليتها لأن تكون فروضاً علمية، أي قابليتها لأن تكون أفكاراً. والمواقف التي تستثير منا هذا التدبّر الذي ينتهي إلى قرار، إنما هي مواقف مشكلة غير متعينة بالقياس إلى «ما ينبغي» عمله، فهي تتطلّب عملاً ينبغي أداؤه، أمّا ما هو العمل الذي ينبغي أن نؤدّيه فهذا هو موضع الإشكال[١٤٧].

ونظرية البحث فاعلية لا ينفرد بها صاحب المنطق أو رجل العلم، بل هي الإطار العام الذي يعمل وفاقاً له كل إنسان يواجه مشكلاته اليومية، ومن ثمّ يسلّمنا منطق ديوي إلى قلب فلسفته القيمية وصميمها. «فالقيمة هي كل ما له سلطة في توجيه السلوك[١٤٨]». وهذا العنصر من التوجيه القائم على فكرة

---

(١٤٧) ديوي، المنطق، نظرية البحث، ص ٢٨١ - ٢٨٣.

(١٤٨) ديوي، البحث عن اليقين، ص ٢٨٤.

القيمة ينطبق على العلم كما ينطبق على كل شيء آخر، إذْ في كل جهد علمي خطوات متتابعة مستمدة من التقديرات أو التقويمات مثل القول بأنه خليق بنا أن نبحث هذه الوقائع كمعطيات أو شواهد، أو التمسك بهذا الفرض أو ذاك، فأحكام القيمة إذنْ هي أحكام عن شروط ونتائج ما نجربه من أشياء، أحكام عمّا ينبغي أن ينظم تكوين رغباتنا ومطالبنا ومتعنا، لأن ما يقرر مصير تكوينها سيحدد الطريق الأساسي لتصرفنا الشخصي والاجتماعي(١٤٩).

والتقويمات من حيث هي أحكام نصدرها على الأمور العملية، ليست نوعاً خاصاً من الحكم، بمعنى أن تكون أحكاماً نقابل بها أنواعاً أخرى من الحكم، بل هي جانب يدخل في طبيعة الحكم بما هو كذلك. غير أن في بعض الحالات قد تكون المشكلة المباشرة منصبة رأساً على تقويم الأشياء الكائنة في الوجود الخارجي من جهة أنها وسائل موجبة أو سالبة (معينة أو عائقة) ومن ثمَّ تكون منصبة رأساً على تقويم الأهمية النسبية للنتائج المحتملة التي تعرض نفسها باعتبارها غايات قريبة، فعندئذ يكون للجانب التقويمي الأولوية على سواه، وفي هذه الحالة تكون ثمّة أحكام مما يجوز بمعنى نسبي - أن تُسمى «أحكام قيمة» تمييزاً لها عن موضوعات الأحكام الأخرى التي يكون فيها الجانب القيمي ثانوياً. ولّما كان اختيارنا لكائنات من الوجود الخارجي متخذين منها موضوعات لأحكامنا، واختيارنا لأفكار معينة متخذين منها ما يُحتمل أن تكون محمولات لتلك الموضوعات (أي ما يُحتمل أن يكون غايات قريبة)، أقول إنه لّما كان اختيارنا لهذه وتلك أمراً يشترك بالضرورة في كل حكم، فإن عملية التقويم إذنْ جزء من طبيعة الحكم من حيث هو حكم. وكلما ازداد الموقف الذي نحن إزاءه إشكالاً، وكلما ازداد البحث الذي لا بدّ من الاشتغال به دقة وشمولاً، كلما ازداد الجانب التقويمي بروزاً وجلاء(١٥٠).

فإذا ما كانت الأفكار بمثابة الخطط والفروض التي تثمر نتائجها في

---

(١٤٩) المرجع السابق، ص ٢٩٠ - ٢٩٣.

(١٥٠) ديوي، المنطق، نظرية البحث، ص ٣٠٩ - ٣١٠.

التجربة، فهي ليست خواصاً لعقل منفصل عن الطبيعة متعالٍ عليها، أو كيفيات فطرية للعقل تناظر كيفيات سابقة مطلقة للوجود، أو مقولات أولية تُفرَض على الإنسان وتسبق التجربة وتجعلها ممكنة، بل هي نتائج الذكاء الذي يرتبط عند ديوي «بالحكم» أي بانتخاب الوسائل وترتيبها لتحقيق النتائج، ويقترن باختيارها ما نتخذه أهدافاً لأنفسنا. فليس الإنسان ذكياً لحصوله على العقل الذي يدرك بمقتضاه الحقائق الأولية البيّنة بذاتها، والمبادىء الثابتة التي يستنبط منها أحكامه، بل بسبب قدرته على تقدير الاحتمالات والممكنات في موقف من المواقف الذي يتجلّى في كل فاعليات الإنسان التي تتسم جميعاً بطابع التقويم، وسلوكه طبقاً لهذا التقدير[١٥١]. فهنالك يكون للذكاء معناه العملي.

ويتبينً من هذا أن للأخلاق صلة بجميع أنواع الفاعليات التي تدخل فيها إمكانية الاختيار بين أمرين أو أكثر، لأنه إذا ما ظهرت هذه الإمكانية، فلا بدّ أن يكون هناك فرق بين ما هو «أفضل» وما هو «أسوأ». ويعني التفكير في العمل افتقاد اليقين مما يتبع الحاجة إلى تقدير المسالك وتقويمها على أساس ما فيها من تفاضل. وبذلك تجري المفاضلة بينها، والأفضل هو الخير، غير أن أفضل المسالك كلها ليس أفضل ضروب الخير، بل هو الخير الذي اكتشفناه. ودرجات المقارنة بين أمرين أو أكثر ليست إلاّ طرقاً مؤدية إلى درجة الإيجابية في العمل، فالأسوأ أو الشر هو خير مرفوض، ففي التروي، وقبل الاختيار لا يبدو الشر شراً، فحتى نرفضه يكون خيراً منافساً لغيره. ولا يظهر بعد رفضه على أنه خير أقل قيمة، بل على أنه الشر في ذلك الموقف بالذات[١٥٢].

ولا يكتسب الطابع الأخلاقي المميز إلاّ العمل القَصْدي (الإرادي)، أي السلوك الذي يتضمن الاختيار بناء على التأمل والتفكير حيث تبرز مشكلة الأفضل والأسوأ. والاعتراف بأن السلوك الخلقي يستوعب كل عمل نحكم عليه على أساس من الأفضل والأسوأ، والتسليم بأن الحاجة إلى هذا الحكم تمتد

---

(١٥١) ديوي، البحث عن اليقين، ص ٢٤٠.

(١٥٢) ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ترجمة د. لبيب النجيحي، ص ٣٩٣.

في الزمان والمكان امتداد كافة جوانب السلوك، يجنبنا الوقوع في خطأ عزل الأخلاق في ميدان منفصل عن ميادين الحياة(١٥٣).

ويبدو أثر التحولات في مناهج الفكر العلمي واضحاً على التصورات الخلقية بوجه عام فالخيرات والغايات تتعدد، وتتخفف القواعد إلى مبادىء، وتتحور المبادىء إلى مناهج للفهم(١٥٤).

وقد اتفقت النظريات الأخلاقية السابقة على افتراض وجود خير أقصى مفرد ثابت، ولكن تصوره البعض في سلطة خارجية، والبعض الآخر في تحقيق الذات أو في القداسة أو في أكبر قدر ممكن من اللذة، ولكن الأخذ بنظرية الغايات الثابتة يؤدّي بالفكر إلى التورّط في حمأة المنازعات التي لا يمكن الفصل فيها برأي حاسم. ويقول ديوي إن التسليم بمبدأ الغايات الثابتة في ذاتها إنما هو مظهر لبحث الإنسان عن مثل أعلى لليقين، فوراء مفهوم «الثابت» في العلم أو الأخلاق يقع التمسك بالحقيقة اليقينية. وقد نشأ التعلق بشيء ثابت عن الإشفاق من الجديد والتشبث بما لدينا، فحب اليقين إذنْ هو طلب لضمان تقدم العمل، مغفلين أن الحقيقة لا يمكن أن نبلغها إلاّ بالمخاطرة خلال التجربة. «التعصب والجمود يجعلان من الحقيقة شركة تأمين على الحياة. فالغايات ثابتة في جانب، والمبادىء ـ أي قواعد السلطة ـ ثابتة في الجانب الآخر، فهي أعمدة الشعور بالأمن، وملاذ الجبان، كما أنها ذريعة الجَسور لالتهام الجبان(١٥٥)». فالتعميمات النظرية الخلقية ليست قواعد ثابتة للقضاء على حالات الشك والتناقض، بل هي أدوات للبحث عنها، ووسائل تؤدّي إلى استخدام القيمة المتعلقة بالخبرة السابقة في اختبار حاضر للمتناقضات الجديدة، وبهذا تصبح فروضاً تخضع للاختبار والتعديل وفقاً لما تؤدّيه من عمل في المستقبل. وتصور المستوى الثابت مظهراً للهروب من توتر الموقف الخلقي

---

(١٥٣) المرجع السابق، ص ٢٩٤.

(١٥٤) **Dewey, Reconstruction in Philosophy,** P. 131.

(١٥٥) ديوي، الطبيعة البشرية، ص ٢٥٣.

الراهن بما تميز به من إبهام الإمكانيات والنتائج، كما يكشف عن الرغبة في بلوغ اليقين، ونشدان امتياز عقلي تصوره السلطة[١٥٦].

ولا يعني إنكار المبدأ الثابت الإقرار بالفوضى والركون إلى الأهواء الفردية. فبديل المبدأ الثابت ليس المواقف الذرية المتكثرة، بل هو اتصال التطور والنمو على النحو الذي رأيناه في اتصال البحث في النظرية المنطقية.

وضروب الخير وأهدافه لا توجد إلاّ عندما يكون ثمة عمل ينبغي أن يؤدّى، وهذا دليل على وجود نقص ما، أو شر في الموقف الحاضر يجب معالجته. وهذا الشر ليس سوى شر نوعي خاص بهذا الموقف دون غيره، فهو لا يكون أبداً نسخة مطابقة لشيء آخر[١٥٧]. كذلك الخير، لا يُكرر مرتين، فهو الجديد كل صباح، الطازج كل مساء، وهو الفريد في كل تعبير، فهو يتكشّف نتيجة التعقيد الذي يميز العادات والدوافع المتعارضة التي لا يمكن أن تتكرر قط. ولا يكرر الخير نفسه إلاّ مع العادة الجامدة إلى درجة السكون، وهذا الخير لا يكرر نفسه تماماً لأنه لا يجدي. «لأن العادات الجامدة تهبط تحت مستوى أي معنى على الإطلاق». ويقول ديوي في مقال له بعنوان: ما أعتقد What I believe: «لا ضرورة للوقوف عند اختيار عدم المعنى أصلاً، أو اختيار معنى واحد شامل، فهناك معانٍ وأغراض كثيرة في المواقف التي تواجهنا، وثمّة معنى وهدف لكل موقف، ولكل منها طريقته الخاصة في تحدّي الفكر والعمل ولكل منها قيمته الخاصة الذاتية[١٥٨]». فالأخلاق ليست ثبتاً Catalogue بالأفعال، وليست قائمة بالقواعد التي لا بدّ من تطبيقها مثلما تطبق الوصفات الطبية أو طرق الطهي، فحاجتنا إلى الأخلاق إنما هي حاجة إلى مناهج نوعية للبحث والاستنباط، تلك المناهج التي تؤدي إلى تحديد مواطن الصعاب التي نواجهها، والمساوىء والشرور التي تعترضنا، وهي طرق تيسر لنا وضع الخطط التي

---

(١٥٦) المرجع السابق ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(١٥٧) Dewey, **Reconstruction in Philosophy**, P. 136.

(١٥٨) ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ص ٢٣٠.

نستخدمها بادىء الأمر كنظريات، أو فروض للعمل على معالجة هذه الصعاب وتلك المساوىء والشرور[١٥٩].

ويرفض ديوي التفرقة التقليدية بين قيم تكون غايات في ذاتها، وأخرى تكون وسائل لغايات ذاتية قصوى، لأن غايات السلوك عنده هي تلك النتائج التي نتنبأ بها والتي تؤثر فيما نقوم به من ترو وتبصر، وهي التي تسلم السلوك إلى الرضا في النهاية بما تمدّه بالمثير المناسب للعمل الصريح، فالغايات تنبع من العمل وتقوم بوظيفتها فيه، وليست شيئاً واقعاً وراء الفاعلية التي تتجه بدورها إليها، وهي ليست غايات بمعنى نهايات للعمل، بل هي نهايات للتروي والتبصر، أي هي نقط تحول في الفاعلية، وإذا كانت التغيرات التي تحدث للشجرة من بذرة إلى شجرة تنتظمها غاية فطرية، وإذا كان التغير جهداً لتحقيق الصورة الكاملة التامة، فإن التسليم برأي مماثل للسلوك الإنساني إنما يتفق مع هذا الرأي الذي بسط أرسطو نفوذه على الثقافة الغربية واستمر كذلك ألفين من السنين، وهو القول بالعلّة الغائية. وعندما نُحّي ذلك الاتجاه عن نطاق العلوم الطبيعية عن طريق الثورة العلمية في القرن السابع عشر، كان من المنطقي ومن الطبيعي أن يختفي أيضاً من نظرية العمل الإنساني. بيد أن الإنسان ليس منطقياً، وتاريخه العقلي ما هو إلاّ سجل للنزعة المحافظة العقلية وأوساط الحلول، فهو يتمسك بكل ما في وسعه من جهد وإيمان بمعتقداته القديمة حتى عندما يضطر إلى التخلي عن أساسها المنطقي. ولهذا ظلّ الاعتقاد في الغايات القصوى الثابتة التي توجه، وينبغي أن توجه الأعمال الإنسانية، مستمراً في النظرية الخلقية التقليدية. وكانت النتيجة انفصال القيمة والأخلاق عن العلم الطبيعي[١٦٠]. فعندما تتعاون علوم الفيزياء والكيمياء والأحياء والطب على بيان وكشف المساوىء والأدواء الفعلية التي يعانيها البشر، وعلى رسم الخطط اللازمة لعلاجها، وتخفيف متاعب الإنسانية وآلامها، تصبح كلها أخلاقية،

---

(١٥٩) مقتطفة في كتاب د. الأهواني، جون ديوي، ص ١٩١.

(١٦٠) ديوي، الطبيعة الإنسانية والسلوك، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

وجزءاً من جهاز البحث الخلقي أو العلم الخلقي، وعندئذ تزول عن علم الأخلاق، صبغته المتحذلقة التعليمية، وتشدده المسرف، وطابعه الوعظي، ويتخلص من هزاله وغموضه، ويكتسب فعالية. بل إن هذا الكسب لا يقتصر على علم الأخلاق فحسب، بل يتعداه إلى العلم الطبيعي الذي سوف يكفُّ بدوره عن انفصاله عن الإنسانية ليصبح علماً إنسانياً يزوِّدنا بالطرق والمناهج الفنية التي تقتضيها الهندسة الاجتماعية والأخلاقية(١٦١).

ومتى تشبّع الوعي العلمي بالوعي بالقيمة الإنسانية، انهارت أكبر ثنائية ترهق الإنسانية وتؤودها في العصر الحاضر، وهي ذلك الانشقاق القائم بين المادية الآلية العلمية وبين المثالية الأخلاقية، فهنالك تتوحّد القوى الإنسانية وتتعزز، تلك القوى التي كانت تتذبذب وتتأرجح بين قطبي هذا الانشقاق وتلك الثنائية. فما دام الناس لا يرون الغايات فردية على أساس أن ما تقتضيه من الحاجات والفرص أمر نوعي خاص، فسيظل العقل قانعاً بالأمور المجردة راضياً بها يعوزه المنبه اللازم الذي يحفِّزه إلى استخدام العلم الطبيعي والوقائع التاريخية استخداماً اجتماعياً أخلاقياً، ولكن إذا ما تركّز الاهتمام بالأمور العينية المتعددة فسيلجأ الإنسان إلى ما يتاح له من مادة عقلية علمية يلتمس منها اجتلاء الحالات والمواقف الخاصة. وهنا تصطبغ الأمور العقلية بالصبغة الخلقية ويخمد الصراع بين النزعتين الطبيعية والإنسانية(١٦٢).

فالأخلاق أمور إنسانية، بل هي أقرب شيء إلى الطبيعة الإنسانية، فهي ليست لاهوتية ولا ميتافيزيقية ولا رياضية. ولأنها تتعلق مباشرة بالطبيعة الإنسانية، فإن كل ما يمكن معرفته عن النفس الإنسانية والجسم الإنساني في عالم وظائف الأعضاء والطب والأنثروبولوجيا وعلم النفس يكون ملائماً للبحث الأخلاقي. وتحيا الطبيعة الإنسانية وتعمل في بيئة وهي لا تكون في البيئة كما تكون النقود في الصندوق، ولكن كما يكون النبات في التربة وضوء الشمس،

---

(١٦١) Dewey, **Reconstruction in Philosophy**, P. 139.

(١٦٢) Ibid, P. 139.

فهو منها، مستمد من طاقاتها، معتمد على عونها، وفي وسعه النمو إذا استغلها، وإذا ما قرر أن يخلق من لامبالاتها الفجّة بيئة نافعة متمدنـة. وعلى هذا فالفيزياء والكيمياء والتاريخ والإحصاء وغيرها من العلوم جزء من المعرفة الأخلاقية المنظمة ما دامت تعاوننا على فهم الظروف والنظم التي يحيا الإنسان في كنفها، وعلى أساسها يرسم خططه ويحققها. فالعلم الأخلاقي ليس له ميدانه المنفصل المستقل، بقدر ما هو معرفة مادية بيولوجية تاريخية وضعت في محتوى إنساني، حيث تنير فاعليات الإنسان وتهديها سواء السبيل(١٦٣).

وتحفزّنا الصلة التي عقدها ديوي بين الأخلاق والعلم الطبيعي، إلى إثارة السؤال عن «الحرية» ويجيبنا ديوي على ذلك بأن الحرية ليست حرية ميتافيزيقية للإرادة، بل تقوم على معرفة الحقائق التي تخدم أهدافاً وغايات، وعناصرها أو شروطها الثلاثة هي: أولاً الكفاءة في العمل والقدرة على تنفيذ الخطط وعدم وجود صعاب وعقبات تحبط هذا التنفيذ، وثانياً القدرة على تنويع الخطط، وعلى تغيير مجرى العمل، ومزاولة الجديد، وثالثاً قدرة الرغبة والاختيار على أن يصبحا عاملين مؤثرين في الأحداث(١٦٤)(*).

ولا يعني هذا أن الأخلاق فردية، بل هي اجتماعية، لأن الحكم الخلقي والمسؤولية الخلقية هي حصاد البيئة داخل نفوسنا، والمجتمع الخارجي بمثابة محكمة داخلية، ومعنى هذا أننا لا بدّ أن نضع في حسابنا نتائج أفعالنا وتأثيرها على مصالح الآخرين، كما أن الآخرين يضعون في حسابهم نتائج ما نفعل ويستجيبون لأفعالنا وفاقاً لذلك، ولا ريب أن استجاباتهم تؤثر في معنى ما نفعل ودلالته. وما يثبت لأفعالنا من معنى لا يمكن تجنبه شأنه شأن التفاعل مع البيئة

---

(١٦٣) ديوي، الطبيعة البشرية، ص ٣٠٩ ـ ٣١٠.

(١٦٤) المرجع السابق ص ٣١٧ ـ ٣١٨.

(*) يذكّرنا ذلـك الرأي بتعريف «هيجل» للحرية بأنها الوعي بالضرورة أو القانون، والواقع أن ديوي لم يقطع صلته بتلمذته القديمة على هيجل في موضوعات أخرى كثيرة.

المادية، وكلما تقدّمت الثقافة، كلما عظم حظ البيئة المادية من الصبغة الإنسانية.

ومما لا ريب فيه أن الحقائق التي تعتمد عليها الأخلاق هي تلك التي تنبع من الصلات الفعّالة التي تربط بين أفراد الإنسانية بعضهم بالبعض الآخر، وتفيض من ثمرات فاعليتهم التي جدلوها ونسجوها معاً[١٦٥].

وينكر ديوي على مذهب المنفعة العامة ما يذهب إليه في أن مهمة التروي والتبصر هي تقدير مسالك العمل على أساس ما تؤدّي إليه من الربح والخسارة، فوظيفة التروّي عند ديوي ليست إثارتنا للعمل وحفزنا عليه بحيث نحصل على أكبر قدر من اللذة بل هي القضاء على التعقيدات القائمة في الفاعلية السائدة بحيث تعيد الاتصال والاستمرار، وتستعيد التوافق والانسجام، وتستغل الدافع البيولوجي المحرر، وتوجه العادة من جديد. وفي سبيل هذا الهدف تكون ملاحظة الظروف الراهنة ويكون تذكر المواقف السابقة، فيكون للتروّي بداية في الفاعلية المضطربة على أن تكون نهايته في اختيار طريق للعمل يصلح من هذا الاضطراب[١٦٦]. ويرى ديوي أن النظام الاقتصادي للرأسمالية الذي حلّ محل الإقطاع له شروره الاجتماعية الخاصة التي جاءت النفعية للتستر عليها والدفاع عنها بتوكيدها على أهمية التملك والتمتع، فبهذا تبنّت النفعية المصالح الطبقية للرأسمالية، وأتاحت بنظريتها تأييداً عقلياً لكل الاتجاهات التي لا تجعل الأعمال والمشروعات التجارية والصناعية مجرد وسيلة للخدمات الاجتماعية، وفرصة لنمو الإنسان وتطوره بزيادة قدرته على الخلق والإبداع، ولكن بوصفها أداة لتراكم وسائل الاستمتاع الشخصي وتجمعه[١٦٧].

ويمكن أن تصبّ فلسفة ديوي القيمية في تصوره عن «النمو»: فهو لديه

---

(١٦٥) المرجع السابق، ص ٣٢٨ - ٣٢٩.

(١٦٦) المرجع السابق، ص ٢١٩.

(١٦٧) Dewey, Reconstruction in Philosophy PP. 144 - 5.

أساس المسؤولية الخلقية والحرية. وقدرة الفرد أو المجتمع على النمو هو مقياس الخير ومعياره، وهو لا يعني عند ديوي التغير أو الزيادة في الحجم، فالبعدان الرئيسيان في مفهوم النمو هما: اتصال التغير واستمراره، ودمج كل ما اكتسب قيمة أثناء الخبرة السابقة في العادات الجديدة والفروض والنظريات القائمة في الحاضر، ويعني النمو بذلك تحقيق ممكنات جديدة تنشأ في الخبرة. وهنا يقوم جوهر الحرية عند اختيار أحد الممكنات الجديدة المبتكرة، بينما يعني امتناع الحرية Unfreedom الحيلولة دون خلق ممكنات جديدة. وعلى قاعدة هذا التصور للحرية يقوم جوهر المسؤولية. ويصدق هذا على كل فرد كما يصدق على كل مجتمع من حيث الخضوع لهذا المقياس، فالمجتمع المغلق هو المجتمع بلا مسؤولية، لأنه يرفض «النمو»، فهو يجاهد لاجتناب الجديد، ويعاقب كل مَنْ ينشده. ومثل هذا المجتمع يحرم أعضاءه كلاً من الحرية والمسؤولية، حائلاً بينهم وبين النضج الخلقي والنمو(١٦٨).

ويرى ديوي أن العملية الخلقية والعملية التربوية شيء واحد، فإذا كانت الأخلاق انتقالاً للخبرة من الأسوأ إلى الأفضل بصورة متصلة، فإن التربية هي إعداد وتعلم، وتحصيل واكتساب الأمور معينة لها جدواها في المستقبل. فالغاية بعيدة، والتربية استعداد وتهيّؤ لهذه الغاية البعيدة(١٦٩).

وتتجلّى فلسفة ديوي التي تحتل القيم منها مكان الصدارة فيما يسميه «بالثورة الكوبرنيقية» التي تعارض ثورة كانط الذي لم يقم في نظر ديوي إلاّ بإصدار طبعة جديدة لتصورات قديمة عن الذهن وألوان نشاطه في المعرفة أكثر من أن يكون قد أنشأ نظرية جديدة. بينما يترتّب على ثورة ديوي الكوبرنيقية انتقال معيار الحكم من السوابق إلى العواقب، من اعتماد لا حياة فيه على الماضي إلى بناء مقصود للمستقبل. فلم تعد المعرفة تأملاً ونظراً من الخارج بل أصبحت شريكاً نشطاً في «دراما» عالم متحرك على الدوام(١٧٠). ولا ينبغي إذنْ

---

(١٦٨) Gotesky, R., in **Encyclopaedia of Morals**, art. Dewey.

(١٦٩) Dewey, **Reconstruction in Philosophy**, PP. 145 - 6.

(١٧٠) ديوي، البحث عن اليقين، ص ٣١٨ - ٣١٩.

على المعرفة أن تسعى إلى إدراك الحقيقة الواقعة والحصول عليها بصورة تامة نهائية، فهي تمثل مرحلة انتقال في توجيه وترتيب جديدين للواقع، وبالتالي فهي وسيطة وسلية تقع بين تجربة وجودية عابرة، وبين أخرى مستقرة محددة، ويفترق هذا التفاعل الذي تجريه المعرفة افتراقاً هائلاً عن سائر التفاعلات الأخرى. وليس الفرق بين شيء يجري داخل الطبيعة كجزء منها، وشيء آخر يجري خارجاً عنها، بل هو فرق بين طريق منظمة من التغيرات، وبين طريق أخرى غير موجهة. وفي المعرفة تصبح العلل وسائل والمعلولات نتائج. وبذلك تكتسب الأشياء معنى. فموضوع المعرفة شيء قد أعيد ترتيبه وتنظيمه «عن قصد»، وهو شيء حادث نختبر قيمته بقدر ما يحدث من بناء جديد(١٧١). وهنالك تدخل القيمة. والقيمة ليس لها وجود منعزل مستقل، بل هي وسيلة وأداة لتنظيم جديد للموجود وإعادة تشكيل له.

وقد أتاحت تلك الثورة الكوبرنيقية لديوي أن يرفع التناقض التقليدي بين المثالية والتجريبية (أو الواقعية)، ذلك التناقض الذي يؤكد الفصل بين النظر والعمل. فالمعرفة نوع من العمل وليس ثمَّة موضوعات محسوسة أو مدركة ثابتة في ذاتها بل إن الموضوعات المدركة خلال التجربة ـ من حيث هي ثمرة للتفكير ـ تلك الموضوعات التي نستخدمها ونستمتع بها، إنما تدمج في معناها نفسه نتائج التفكير فتغدو بذلك أوفر وأكمل معنى. وهذا هو ما يصوغ لديه فلسفة «المثالية التجريبية»، وفيها توجه الأفكار والإجراءات العملية التي تؤدي بدورها إلى نتائج(١٧٢).

وعلى هذا النحو استطاع ديوي أن يتجاوز كلًّا من براجماتية جيمس وشيللر بإسقاطه لكل ثنائية تقليدية في الفلسفة ورفضه لنزعات التعدد والكثرة لأن المنهج عنده منهج واحد هو المنهج التجريبي ـ أو نظرية البحث ـ يطبق على الفيزياء كما يطبق على الإنسان. والتجربة الإنسانية، هي وحدها السلطة

---

(١٧١) المرجع السابق ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(١٧٢) المرجع السابق ص ١٩٤.

الأخيرة. وإذا لم يكن في وسع الإنسان إلاّ أن يخدش القشرة الخارجية من العالم، تلك القشرة السطحية الزائلة، فلا يوجد رغم ذلك مقياس مشترك للوجود المادي، وللتجربة أو الخبرة الواعية معاً، لأن التجربة الواعية للإنسان، بما هي مطبوعة عليه من التقويم، هي المقياس الوحيد للوجود المادي.

٤ - المواقف الوجودية

(أ) - نيتشه   (ب) - سارتر

تمهيد:

لا تتخذ المواقف الوجودية صورة مذهبية واحدة، وقد لا تتخذ عند الفيلسوف الوجودي الواحد هيئة المذهب الفلسفي في أحكامه وإتساقه على الوجه الذي يتيسر معه استخلاص موقفه من مشاكل الفلسفة التقليدية، مثلما تُستخلص النتيجة من مقدمتها المنطقية. فالوجوديون ينكرون على أنفسهم صوغ مذهب محدد الجوانب، مكتمل الخطوط والمعالم، بحيث يغلق دون جدة تجارب الحياة ونضارتها، التي يجد فيها الإنسان نفسه منخرطاً إزاءها في مواقف لا تتكرر بل تتجدد كل لحظة، حاملاً مسؤولية هائلة، لا تستند إلاّ لحريته التي هي عين وجوده، ومصدر إلزامه. ورغم أن «الوجودية» Existentialism قد أُطلقت عنواناً على اتجاهات كثير من الفلاسفة، إلاّ أنها لا تصدق عنواناً معترفاً به لدى أصحابها إلاّ على فلسفة سارتر وسيمون دي بوفوار وميرلو بونتي لأنهم وحدهم الذين قبلوا هذه التسمية. أمّا جابرييل مارسل فقد يحدث أحياناً أن يقبل هذه التسمية على أن يكون وجودياً مسيحياً، بينما يرفض مارتن هايدجر ذلك مصرِّحاً بأن فلسفته إنما هي «فلسفة وجود». وكذلك ينكر كارل ياسبرز الوجودية، بوصفها موتاً لفلسفة الوجود وتجميداً لها داخل مذهب. وهذا ما نتبينه أيضاً عند أصحاب الأصول الأولى للاتجاهات الوجودية، فلم يعرف لكيركجارد أو لنيتشه مذهب محكم النسج يمكنهما من الانتماء إلى فئة بعينها في تصنيف فلسفي حاسم. غير أن هذا لا يحول دون أن نكشف خطاً مشتركاً في

اتجاهات هؤلاء الفلاسفة يحدد موقفهم من القيمة.

فعندهم جميعاً لا يتحدد الوجود الإنساني إلاّ بوصفه وجوداً ذاتياً حراً، بل هو الحرية نفسها، لذلك تعلن الوجودية تمردها على كل محاولة لإخضاع الإنسان للحتمية الاجتماعية أو الموضوعية العلمية وكل ما من شأنه أن يقتنص حرية الإنسان في فخاخ ماهية سابقة، تقيد فعله، وتلزمه بالسلوك على وجه دون آخر. فالإنسان حر يواجه عالماً من البدائل والممكنات، وهو مسؤول عن الاختيار من بينها دون عون من فكر سابق، أو قوة عليا، وإلاّ كان مسلوب الحرية. وهو بهذا يمنح المعنى والقيمة لوجوده الخاص، وبمقتضى ما يخلعه من معنى وقيمة على العالم من حوله. فالقيمة ليست مستقلة عن الإنسان فهو الذي يخلقها عند اخيتاره لشيء دون آخر، ومن خلال هذا الاختيار تبرز القيمة إلى الوجود، فالحرية إذنْ مصدر القيمة التي لا تنبثق من معطيات سابقة، ولا تتجه نحو معيار سابق بل هي التي تصنع المعيار، وليس المعيار هو الذي يجب عليها أن تطابقه.

وموقف الوجودية من القيم ليس موقفاً طبيعياً، لأنها لا تخضع لحتمية القوانين الطبيعية رغم أنها ذاتية نسبية متعددة. وليس موقفاً مثالياً، لأن القيم لا تستند إلى فكرة سابقة أو قوة متعالية، رغم أن الوجودية تكشف عن نزعة صورية Formalism تتحدث عن القيم مجردة من كل شروط أو أوضاع، وبوجه عام دون نظر إلى قيم نوعية لها محتواها الخاص.

بيد أن هناك مذهباً وجودياً يرفض رائده، «بدوي»، أن يخلط بين الوجود والقيمة. ويفترق في ذلك عن كل صور الوجودية الأخرى. فالوجود لديه وجود جزئي فردي. والوجودية معناها الفردية، والفردية معناها الذاتية، والذاتية معناها الحرية، والحرية معناها الإمكانية[١٧٣].

والصلة الذاتية بين الذات ونفسها هي الصلة التي تتصف بها الذات في حالة صفائها وبكارتها، فيها تكون وحيدة مع نفسها، ومع مسؤوليتها الهائلة،

---

(١٧٣) د. عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، ص ٣٤.

شاعرة بأن لها معنى لا نهائياً يصدر إليها من كون حريتها مطلقة. فهي في عزلة كاملة قد غلق من دونها كل باب وكل نافذة لا تفتح على ذاتها، لأن أي اختلاط مع الذوات الأخرى أو مع الأشياء في العالم تدنيس لها وتعكير لصفائها وفض لبكارتها. فالوجود الحقيقي هو الوجود الذاتي[١٧٤].

وأمّا الأخلاق فهي تقويم، والتقويم قياس إلى معيار (أي قيمة)، والمعيار ذاتي أو موضوعي، والذاتي هو القائم بين الذات ونفسها. أمّا الموضوعي فهو الذي يعلو في الذات وإنْ ظلَّ على صلة بها، لأن مردَّ الأمر في النهاية إلى الذات، إذْ الأصل في الموضوعية هنا افتراض عام، يوضع غالباً في مقابل المفهوم الذاتي به يتحقق هذا الربط، وإلاّ فلن نجد قاسماً مشتركاً بين ذوات تفرّدت بأنفسها[١٧٥].

كذلك يقتضي التفرّد ألاّ يوضع مقياس مشترك ومن هنا تنتفي فكرة المعيارية، فإذا كان ثمة تقويم، وبالتالي أخلاق، فيجب أن يكون التقويم موضوعياً أمّا التقويم الذاتي فهو إحالة وتناقض.

ولمّا كانت الوجودية، عند بدوي، تقوم على أساس فكرة الذات المنفردة، المتوحِّدة المنعزلة، المنفصلة، فإن التقويم لا بدّ فيها أن يكون ذاتياً، والتقويم الذاتي مستحيل، إذنْ فالوجودية ينتفي معها التقويم الموضوعي، وبالتالي فلا يمكن أن تقول بأخلاق[١٧٦].

ومن ثمَّ ينكر بدوي على الفلاسفة الوجوديين أن يكون لهم موقفهم من القيمة أو الأخلاق بمقتضى مقدمات فلسفتهم نفسها التي لا تستطيع أن تزوِّدهم بذلك الموقف. وعلى هذا الوجه لا يمكن قيام أخلاق وجودية وذلك لأن «الواجب» هو الإلزام الذي يفرضه الغير على الذات المفردة. و «الضمير» هو

---

(١٧٤) المرجع السابق، ص ٤٢.

(١٧٥) د. عبد الرحمن بدوي، هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ ص ٢٢٩.

(١٧٦) المرجع السابق ص ٢٣١ - ٢٣٢.

الشعور الموضوعي المقتحم لحمى الذات، و «الفضيلة» هي خضوع الذاتية لما تمليه الغيرية. و «الخُلُق» هو التواء الذات على نفسها للانخراط في سلك الغير. و «الخير» هو خارج قسمة الذات على الذوات الأخرى. و «السعادة» هي التسليم بنضوب الذاتية من عصارة وجودها كيما تصبَّ في قنوات الذوات الغيرية والموضوعات. و «الإيثار» هو استقالة الذات من ذاتها التماساً لوهم الحلول في الغير، فلا يكون ثمَّ ذات. و «المسؤولية» هي اطِّراح عبء الاختيار عن النفس لإلقائه على الغير. و «الرحمة» هي أن تسلب لنفسك وجود الغير بإسم إغنائه. والغاية النهائية هي إفناء الأنا في اللاّأنا[177].

فتلك هي حدود المعاني والتصورات الأخلاقية على حقيقتها كما تضعها الأخلاق المزعومة في انطباقها على الوجود الموضوعي في صلته بالوجود الذاتي. وفيها يرى بدوي أن الوجود الذاتي قد فقد كل حقيقته. وعلى هذا فإمّا أن نقول بالأخلاق، فنفقد ذواتنا، وإمّا أن نقول باللّاأخلاق، فنخاطر بوجودنا. والوجودي الحق هو ذلك الذي يفضِّل أن يخاطر بوجوده على أن يفقد ذاته[178].

ولكننا سنتعرّض لموقف كل من «نيتشه» و «سارتر»، فأمّا الأول ففلسفته بأسرها تعدّ نظرية في القيمة، وقد أدَّت فلسفته إلى تطور نظرية القيمة وازدهارها ولعلَّ نظرية القيمة لم تكن لتأخذ مكانتها الرئيسية من الفلسفة المعاصرة لو لم يشدد نيتشه على أهميتها، وينفحها أنفاسه اللافحة المشبوبة، وتكاد أن تكون فلسفته تلك أصلاً لمواقف الوجوديين من القيمة، فهذه المواقف هي وحدها التي تصلح العنوان العصري لمذهب نيتشه، أو الواجهة الحديثة التي يمكن أن نتحدث من خلفها عن فلسفة نيتشه[179].

---

(١٧٧) المرجع السابق، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

(١٧٨) المرجع السابق، ص ٢٤٦.

(١٧٩) قارن:

(أ) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص ٣١٥.

(ب) د. زكريا ابراهيم، مشكلة الإنسان، ص ٢٥٤.

أمّا سارتر، فموقفه من القيمة يشغل مكانة بارزة صريحة في وجوديته وتنعكس أهميتها في سائر تحليلاته الأنطولوجية للوجود.

(أ) نيتشه:

منح نيتشه مشكلة القيمة طابعها الحاد وأشعل جذوتها، وكان الفلاسفة قبله يناقشون في أساس القيم أكثر مما يتناقشون في طبيعتها نفسها. وجاء نيتشه فجعل لتصور القيمة أولويته وغلبته على سائر التصورات. ومصدر القيمة عنده هو إرادة القوة Will to Power والإنسان هو الذي يخلع القيمة على الأشياء ويضفي عليها المعنى، والإنسان هو المقوِّم، والحيوان لا يقوِّم، والتقويم هو خلق القيمة. فالقيمة تمليها الإرادة التي لا قانون لها إلاّ ما تخلقه من قوانين لنفسها، فثمَّة ضرب من التعسف والمجانية أو افتقاد الأساس(١٨٠).

ويمكن أن نفصِّل الحديث في مذهبه ابتداءً من نظرته للوجود، فالوجود عنده هو الحياة، وليست الحياة إلاّ إرادة، وليست الإرادة إلاّ «إرادة القوة». والحياة تقويم، لأنه لكي يحيا الإنسان لابدّ له أن يصنع قيماً، بمعنى أن يفاضل ويوازن، ويعطي لهذا الشيء من القيمة أكبر مما يعطيه للآخر، ويميل إلى هذا ولا يريد ذاك، هذا التقويم نفسه هو الوجود أيضاً، فالحياة والوجود شيء واحد لأن كليهما تقويم. والحياة تقويم وإرادة، ولكنها إرادة قوة، لأن الحياة لا تستطيع أن تبقى إلاّ على حساب حياة أخرى، فالحياة هي النمو وهي الرغبة في التملك. فالحياة إذن إرادة قوة، أي إرادة تسلط واستيلاء، وتملك وإخضاع. وبذلك يتجاوز نيتشه كلاً من شوبنهور وداروين. تجاوز شوبنهور الذي وقف عند إرادة الحياة، وتجاوز داروين الذي كانت الحياة عنده تنازعاً على البقاء، بينما هي عند نيتشه إرادة قوة تنزع إلى السيادة والنمو والتوسع، وهي أشد إيجابية من مجرد الرغبة في حفظ الحياة لأنها تفصح عن اتجاه توسعي Expansive يخلق

=(جـ) فيليب ميريت في مقدمته للترجمة الإنجليزية لمحاضرة سارتر: الوجودية والإنسانية.

Davidson, The search for Meaning in life, PP. 356 - 358.

(١٨٠) Lavelle, Traité des Valeurs, PP. 92 - 3.

القيمة في الوجود الإنساني واللاإنساني على السواء[١٨١]. وتنشأ القيم في صورتها الأخلاقية من تنازع السلطان والقوة بين السادة والعبيد. فهنالك يبرز نمطان من الأخلاقية، أخلاقية الدهماء Masses وهي أخلاقية العبيد، وأخلاقية السادة أو الأخلاقية الأرستقراطية التي طبعت الحياة الإنسانية بطابعها الخاص أثناء الفترات العظمى في الماضي. وهذه الأخلاق «الوجودية» هي التي تمكّن الإنسان من اكتشاف ذاته الحقيقية، وفيها يستخلص الفرد نفسه من براثن النزعات العقلية والحتمية المتربصة في النزعة الطبيعية العلمية المعاصرة، ويتمكّن من توكيد حريته الخاصة، وقدرته على الإبداع، حيث يطرح الإنسان روح القطيع التي ألقت به أخلاقية الدهماء إليها، ويتجه إلى الهدف الحقيقي للإنسانية، وهو الإنسان الأعلى، السوبرمان[١٨٢]. ولكن دون هذا الهدف عقبات لا بدّ من تخطيها، وأصنام لابدّ من تحطيمها قبل أي شيء. وهذا التخطّي وذلك التحطيم إنما هو بمثابة ثورة على كل سلطة خارجية، وإنكار لكل مصدر للقيم مغاير للإنسان يتمثّل في أصنام الفلسفة والأخلاق والدين.

فأمّا أصنام الفلسفة، فأولها العقل الذي آمن الناس قبل نيتشه بقدرته على اكتشاف الحقيقة والوجود، ونصبوه حاكماً مطلقاً قوانينه هي قوانين الوجود، وفصلوه عن الحياة، ووضعوه فوق الوجود، وليس جزءاً منه يعبر عن جانب من جوانبه المتعددة، بينما مبادىء هذا العقل ليست أكثر من أوهام ضرورية للحياة، نافعة مفيدة، وأدوات للظفر والتملّك يتطلبها العقل فيخترعها اختراعاً، ويفرضها على العالم والوجود فرضاً. ويستخلص نيتشه من ذلك أن العقل خطر لا حاجة للإنسان إليه لأنه يتنافى مع الصيرورة، التي هي حقيقة الوجود وجوهره. أمّا الصنم الثاني فهو الزعم «بعالم الحقائق» أو «الأشياء في ذاتها» الذي يقابل عالم الظواهر. فهذا العالم المزعوم خداع بصري أخلاقي ناشىء عن ازدراء للحياة وصبِّ اللعنة عليها، وإثارة الاتهام من حولها، فهو

---

(١٨١) Magill, (editor), Masterpieces of world Philosophy.

(١٨٢) Davidson, op. cit., P. 356.

إذنْ ثأر من الحياة وقد أدبرت عنا أو أدبرنا عنها، بأن نتوهم وجود حياة أخرى غيرها وأفضل منها[١٨٣].

أمّا أصنام الأخلاق، فتقوم في رد القيم إلى مصادر غير الإنسان، فالبعض يردّها إلى الله، ويردها البعض الآخر إلى عالم المُثُل، ويردها الآخرون إلى العقل. فكأن هناك شيئاً إسمه «الخير في ذاته» أو «الحق في ذاته» أو «الجمال في ذاته»، فهم يقولون: يجب علينا أن نفعل الخير لأنه الحق، ونتمتع بالجمال لأنه الجمال، بدلاً من القول بأن هذا يتفق وطبيعتي فأنا أفعله، وهذا ما يصلح حياتي، وينفعني ويؤدّي بي إلى النجاح، فأنا أعتقده. وهذا يتلاءم وذوقي، ويزيد من حياتي الوجدانية، فأنا أُمتِّع نفسي به متعة فنية[١٨٤]. وهنالك تطلُّ قيم العبيد الضعفاء برأسها محاولة الانتقام من قيم السادة الأقوياء، فإذا كانت الفضيلة عند السادة تقتضي القوة والقدرة على الصراع والمغامرة ونحوها من فضائل إيجابية، اقتضت الفضيلة عند العبيد الدعة والمسالمة والتواضع والتعاطف ونحوه من فضائل سلبية، وعن هذا تنشأ المُثُل العليا التي تجعل من الضعف فضيلة، ومن العجز عن الانتقام عزوفاً عن ارتكاب الشر، ومن الخضوع الذليل طاعة، ومن عدم القدرة على رد العدوان صبراً، ومن القصور عن تحقيق المطامح تواضعاً[١٨٥]. وقد خرج نيتشه من تحليله لتاريخ الأخلاق حيث تتطور القيم تبعاً لأصحابها الذين يضعونها، خرج بنتائج على أقصى درجة من الأهمية، أولاها أن العلة في الانحلال الأوروبي الذي غمر عصره، ثم فيما عانته الإنسانية كلها على مرِّ عصورها من انحلال هو انتصار قيم العبيد وسيطرتها على شرعة قيم السادة الأرستقراطية. وثانيها أن منبع الأخلاق وأحكام القيمة ليست أوامر الله ونواهيه كما تقول المسيحية، كما أنه ليس العقل وما رُكِّب فيه من جوهر يأمر بالخير ويميز بينه وبين الشر، وبما في طبيعته من «أمر مطلق» يدعو إلى فعل الواجب دون شروط، ومن غير حاجة إلى

---

(١٨٣) د. عبد الرحمن بدوي، نيتشه، القاهرة، النهضة، ١٩٥٦، ص ١٩٢ - ١٩٩.

(١٨٤) المرجع السابق ص ١٦٠ - ١٦٤.

(١٨٥) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص ٣١٣ - ٣١٤.

استخلاص قوانين الأخلاق من التجربة كما يقول كانط، وإنما هي الطبيعة الإنسانية بما فيها من غرائز حب السيطرة وإرادة القوة. وليست هناك أفعال خلقية في ذاتها إنما هناك تفسير للأفعال الإنسانية وتقويم لها حسب طبيعة الفاعل والمقوِّم، وما تطمح إليه هذه الطبيعة من سيطرة وإرادة قوة. وليس في الشيء الذي يخضع للتقويم ما يوجب ذلك بذاته بل هو على الحياد. والأخلاق ضرب من ضروب تفسير الواقع والطبيعة. والقيم الأخلاقية السائدة قيم العبيد لا تتفق مع الواقع والطبيعة، فهذه الأخلاق تجعل الحياة تابعة لشيء آخر خارج عنها ووسيلة إلى غاية أخرى، بينما غاية الحياة هي الحياة نفسها. كما ترمي هذه المُثُل العليا إلى إفقار الحياة والانحطاط بها إلى أدنى مستوى للحيوية، بينما يجب عليها ما دامت الحياة هي كل شيء، أن تسمو بها وأن تجعلها خصبة مليئة[١٨٦]. وهنا يحطِّم نيتشه أصنام الأخلاق بما يسميه بقلب التقويم Transvaluation وهو ما يجب أن يشعله الفرد من ثورة على الأخلاقية التي تسود عصره، فيغدو الخير هو كل ما يعلو في الإنسان بشعور القوة، وإرادة القوة، والقوة نفسها، وأن يصبح الشر كل ما يصدر من الضعف، وأن تكون السعادة الشعور بأن القوة تنمو وتزيد، وبأن مقاومة ما قد قضي عليها. لا رضى إذنْ، بل قوة أكثر فأكثر، لا سلام مطلقاً، بل حرباً، لا فضيلة بل مهارة. يجب على الضعفاء العجزة أن يفنوا. فهذا أول مبدأ من مبادىء حبنا للإنسانية، ويجب أيضاً أن يعاونوا على هذا الفناء، فأشدّ الرذائل ضرراً هو الشفقة على الضعفاء العاجزين. مَنْ يريد الخلق والإبداع في الخير أو في الشر ينبغي أولاً أن يبدأ بالإفناء وإهدار القيم.

أمّا أصنام الدين فهو الله الذي يغطي نقائصنا عند مَنْ يؤمنون به، ويسدّ احتياجاتنا ويمدّنا بالتفسيرات عندما تعوزنا الأدلّة. فالإيمان به فكرة سهلة تكشف عن تكاسلنا وضعفنا وخوفنا من الحياة نفسها لأن الله هو الذي يقودنا إلى ملكوت السماء. ولكن نيتشه يصيح: «لقد صرنا بشراً، لهذا لا نريد إلاّ

---

(١٨٦) د. عبد الرحمن بدوي، المرجع المذكور، ص ١٨٦ - ١٨٩.

ملكوت الأرض» فليس علينا إلاّ أن نؤمن بالحياة فهي القيمة الكبرى، والغاية القصوى، أمّا الله فقد مات ونحن الذين قتلناه[187]. وبذلك يسترد الإنسان حقوقه المسلوبة التي انتزعتها منه مذاهب المؤلّهة، لأننا حين ننكر وجود الله، وننكر مسؤوليته، إنما ننقذ العالم ونطلق القوة الإبداعية الهائلة الكامنة في أعماق إرادة الإنسان التي عاقتها المذلّة والهوان أمام قدرة إلهية مدعاة.

ومتى تمّ للإنسان تحطيم تلك الأصنام، ينطلق في الدرب الذي يقوده إلى الإنسان الأعلى. فالإنسان وتر مشدود بين الحيوان والإنسان الأعلى، وتر على هاوية عليه أن يعبرها.

وتتميز الطبيعة الإنسانية بأنها تملك القدرة على خلق ما هو أرفع منها، وإبداع ما يسمو فوقها. فما دامت كل إرادة تفترض هدفاً تسعى نحوه، فإن الإنسان يتطلّع إلى ما ليس حاضراً ولكنه غاية وجوده. والإنسان بذلك شيء ينبغي تجاوزه والعلاء عليه لبلوغ الإنسان الأعلى الذي يعد الإنسان إزاءه أضحوكة وعاراً مؤلماً. ولن يتحقق ذلك إلاّ بقلب القيم السائدة، ورفض كل عون خارجي أو أي سلطات عالية عن الإنسان وأن يحلّق الإنسان تحليقاً حراً دون خوف ولا وجل فوق الناس والأخلاق والقوانين والتقويم التقليدي للأشياء. مهمة الإنسان الحر هي أن يكون خالقاً للقيم وما دامت تعوزه الهداية والإرشاد، فعليه أن يناضل وحده واضعاً للأشياء ما يريد من القيم، فهذا الإنسان هو الذي يجدد معتقدات العصر كله، ويمنح الحضارة صورتها، فارضاً قيمه على الناس وعليهم طاعته طالما كانوا لا يرقون لطبقته الممتازة أو ينتسبون إليها. وقد جاء نيتشه نبياً يبشّر بمقدم الإنسان الأعلى، فشأنه كما يقول، شأن يوحنا المعمدان الذي بشّر بمقدم المسيح.

(ب) سارتر:

يردد سارتر صيحة نيتشه التي تعلن موت الله، «لقد مات الله . . . حاول هيجل أن يستبدل به مذهباً، غير أن المذهب قد انهار، كما حاول كونت أن

(187) د. زكريا ابراهيم، مشكلة الإنسان، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

يستعيض عنه بدين الإنسانية، ولكن الوضعية قد تهاوت... لقد مات الله، بيد أن الإنسان لم يصبح ملحداً، فصمت الوجود قد اقترن دوماً بالحاجة إلى الدين في نفس الإنسان الحديث»[١٨٨].

ويحمل إعلان موت الله عند سارتر الدلالة نفسها عند نيتشه، لأنه يعني لديهما سقوط كل سلطة تقوم خارج الإنسان وتفرض عليه قيمة وأسلوب وجوده، كما يكشف عن غيبة كل عون يبرر للإنسان أفعاله، ويقدم له النصح والهداية، ويعترف سارتر بأن ما ورد على لسان أحد أبطال ديستوفسكي من عبارة قائلة بأن «الله إذا لم يكن موجوداً، فكل شيء مباح»، هي نقطة البداية بالنسبة للوجودية، ومن ثمَّ يجد الإنسان نفسه مهجوراً Forlorn ليس في وسعه أن يلتمس شيئاً يعتمد عليه داخل نفسه أو خارجها[١٨٩].

وإذا كان إلحاد سارتر متفقاً في الدلالة مع إلحاد نيتشه فهما يختلفان في إنكار وجود الله عن غيرهما من الملحدين، فبينما يضيق مذهب غيرهما من الملحدين بحيث لا يكون لله ثمة مكان على الإطلاق، يتسع مذهب كل من سارتر ونيتشه، بحيث يفسح مكاناً رحيباً، قد يستنفد المذهب كله، لهذا الغائب الأزلي. فوظيفة الله الهائلة شاغرة بموته وإنكار وجوده، ولكن على الإنسان أن يشغلها بنفسه، صانعاً وجوده، وخالقاً لقيمه. وهنا يفترق سارتر عن نيتشه، فإذا كان ذلك لا يتم عند نيتشه إلّا من ثنايا تحطيمه لأصنام الدين والفلسفة والأخلاق، فإنه لا يتحقق عند سارتر إلّا داخل السياق الفلسفي لوصفه الأنطولوجي للوجود الإنساني.

وموقف سارتر من القيمة لا يحتل مكانة محددة من مذهبه بقدر ما يسود فلسفته كلها، ولا يتيسّر بيان موقفه إلّا بعرض فلسفته في خطوطها الرئيسية.

---

(١٨٨) Quoted in, Desan, W., **Tragic Finale,** Cambridge, Harvard university-Press, 1954, P. 179.

(١٨٩) Sartre, **Existentialism and Humanism,** English trans. by Philip Mairet, London, Methuen, 1949, PP. 33-4.

يفرّق سارتر بين نمطين من الوجود Être «الوجود في ذاته» L'être - en - soi والوجود ذاته L'être - pour - soi.

فأمّا الوجود في ذاته، فهو وجود الأشياء والعالم والظاهرة، فهو الوجود الموضوعي والوجود اللّاواعي. وليس للوجود في ذاته «داخل» يقابل «خارجاً»، ويكون نظيراً لحكم، وقانون، ووعي بالذات. إنه هو ما هو، فلا يمكن أن يكون ما ليس إياه وهو وجود كثيف متكتل Massif. فهو لا ينطوي على أي سلب، ولا يعرف التغاير أو المغايرة Alterité، فلا يضع نفسه أبداً على أنه غير كائن آخر، ولا يمكن أن يعقد أي رابطة بالغير، إنه ذاته إلى غير نهاية، ويستنفد نفسه في الوجود، وهو خالص من الزمانية(١٩٠). وهذا الضرب من الوجود محدد الماهية، متطابق مع نفسه، مكتفٍ بذاته، ليس فيه ثغرة تفضي إلى تصدّع أو مفارقة، وهو بذلك إيجاب وملاء.

أمّا «الوجود لذاته»، فهو وجود الإنسان، والذات، وهو الوعي الذي لا يتطابق مع نفسه في توافق تام، فهو وجود ما ليس هو إيّاه، فليس له ماهية تعرّفه، أو طبيعة تحدده. فهو دائماً على مسافة من ذاته لأنه يتجاوزها باستمرار، مفارقاً لها، متعالياً عليها. فهو إذن نقص في الوجود(*)، وتخلخل فيه، وانحلال

---

(١٩٠) Sartre, **L'être et le néant**, PP. 33 - 4.

(*) لكي نتجنب الخلط بين تصور الوجود أو الكينونة بمعنى être، وبين الوجود بمعنى Existence ينبغي أن يُقصد بالمعنى الأول: الوجود العام بينما يُقصَد بالثاني الوجود المشعور به أو الوعي أو الوجود الإنساني. وقد عُني «بول فولكييه» بالتمييز بين فعل الكينونة وفعل يوجد فالأصل في اشتقاق فعل يوجد في اللاتينية هو Sistere بما يدل على الخارج، وهذا يعني عند الوجوديين الارتفاع الـذي يجـد فيه المرء نفسه على مستوى أكثر علواً، فيتجاوز مستواه، ويتفوق عليه، وبدون هذا العلو المتصل «يكون» المرء مثل الحجر أو الحيوان، ولكنه لا «يوجد» أو يحقق وجوده لأن الكينونة أو الكائن إنما هو نتاج العلل التي تساهم في تكوينه وتشارك في تعيين فاعليته، بينما الوجود هو الذي يمكن أن يقبل أو يرفض وضعه.

Foulquié P., **La Volonté.** Paris, P.U.F., 1949, PP. 74 - 8.

في تكوين الوجود في ذاته، فهو بمثابة «ثقب في الوجود» Un trou، فهو ليس شيئاً آخر غير الإعدام أو الانتفاء Néantisation لما هو في ذاته[١٩١]. بمعنى أنه سلب ونفي له.

وبذلك يجلب الوجود لذاته العدم Néant إلى العالم بمقتضى كونه نقصاً أو فراغاً أخفق في أن يكون شيئاً. ولأنه سلب ونفي، فهو يُعرَّف أنه ليس هذا الشيء أو ذاك، وليس له وجودهما العيني الصلب النقي الذي استقرَّ للشجرة أو المقعد، ولأنه يسعى لأن يكون مثل هذا الوجود، ويتحرق شوقاً إليه.

وللوجود لذاته القدرة على إنتاج الّلاوجود لأنه يعرَّف أنه مغاير للوجود في ذاته، وخارج عنه، وبذلك يغدو الإعدام أو الانتفاء، الفعل الذي يتصل بواسطته الوجود لذاته بالوجود في ذاته. وعندئذٍ نتبين أن الوجود لذاته أو الوعي هو «العدم» بعينه، وهو الوجه الآخر من الحرية عند سارتر، لأن قدرة الوجود لذاته على النفي والإعدام لـم تكن ميسرة إلاّ لأنه خارج الوجود في ذاته، لأنه لو كان مستغرقاً في كثافته وتماسكه وتطابقه مع نفسه لفقد القدرة على النفي، فالذي ليس هو، هو القادر على فهم ما هو كذلك، والوجود لذاته وحده يفهم الوجود في ذاته، وبالتالي فإن الوجود لذاته هو الّلاوجود في ذاته، أو هو عدمه، ويعني أن يكون الوجود خارج الوجود في ذاته، ومفارقاً له ومنفصلاً عنه، ونائياً عن النظام العلّي الذي يحكمه، معنى ذلك أن يكون حراً، بل هو الحرية عينها. فالقدرة على إفراز العدم الذي يعزل الوجود الإنساني عن غيره من الوجود هي الحرية. والحرية ليست مَلَكَة Faculté للنفس الإنسانية يمكن البحث فيها، وليست خاصة تنتسب، ضمن خصائص أخرى، إلى ماهية الوجود الإنساني. على أن علاقة الوجود بالماهية ليست عند الإنسان شبيهة بها عند أشياء العالم، ذلك أن الحرية الإنسانية تسبق ماهية الإنسان وتجعلها ممكنة، وماهية الوجود الإنساني في حال تعلق في حرية، فما يسميه سارتر بالحرية يستحيل أن نميزه عن الواقع الإنساني La realité humaine، فالإنسان لا يوجد أولاً لكي يكون حراً

---

(١٩١) Ibid, P. 711.

فيما بعد، فليس ثمّة فارق بين وجود الإنسان «وكونه حراً» Être - Libre[192].

ويقول سارتر بأن الإنسان محكوم عليه بأن يوجد دائماً وراء ماهيته: «إني محكوم بأن أكون حراً، وهذا يعني أنه لا يمكن أن يوجد لحريتي حدود أخرى غير ذاتها، أو إذا شئنا، نحن لسنا أحراراً في الكفّ عن أن نكون أحراراً[193]. وتحمل الحرية التي هي العدم، الواقع الإنساني على أن يصنع نفسه بدلاً من أن «يكون» محض كينونة. أي أن يوجد على نمط الوجود في ذاته، ومعنى أن «يوجد» الواقع الإنساني هو أن «يختار نفسه»، ولا شيء يأتيه من الخارج، ولا من الداخل يمكنه أن يتلقاه أو يقبله، الواقع الإنساني متروك دون أية معونة من أي نوع، للضرورة غير المقبولة لأن يصنع نفسه وجوداً حتى في أدق التفصيلات[194].

واختيار «الواقع الإنساني» لطريقه في الوجود هو ما يسميه سارتر بالمشروع Project والإنسان بذلك لا يعدو أن يكون سلسلة من المشروعات، فهو المجموع الكلي والمنظّم للعلاقات التي تؤلف هذه المشروعات. ولا يتحقق المشروع إلّا في موقف Situation ينخرط بمقتضاه الوجود لذاته في العالم. وهو محصلة ما يسميه سارتر بواقعية الوجود Facticité وطريقة الوجود ذاته في قبولها والتأثير فيها، أو هو على حد تعبيره «الإمكان العَرَضي Contingence للحرية في ملاء وجود العالم[195]». ويعني سارتر بالواقعية أو الإمكان العَرَضي، عدم الضرورة واللّامعقولية أو العبث Absurdité، فليس هناك مبرر أو أساس نستنبط منه أحكامنا، وذلك هو حال الإنسان، فهو حادث ممكن Contingent لأنه لا يختار أن يوجد، ولأنه محدود في اختياره، فالإنسان متروك لنفسه دون عون أو تبرير ليختار فعله الذي يحقق به ما يختاره من غاية. وهذا الالتزام يحمِّل الإنسان مسؤولية هائلة. وهذه المسؤولية المطلقة مجرد مطالبة منطقية بنتائج

---

(١٩٢) Ibid, P. 61.

(١٩٣) Ibid, P. 515.

(١٩٤) Ibid, P. 516.

(١٩٥) Ibid, P. 568.

حريتنا، فما يحدث لي إنما يحدث بنفسي ولا أستطيع أن أتأثر به ولا أن أتمرد عليه، ولا أن أذعن له فإن كل ما يقع لي هو لي بوصفي إنساناً[196]. وكل موقف هو لي لأنه صورة اختياري الحر لذاتي، وكل ما يقدمه لي هو لي من حيث أنه يمثلني ويرمز إليّ، والحادث الاجتماعي الذي ينفجر فجأة ويسوقني، لا يأتي من الخارج، فإذا استُدعيت للحرب، فهذه الحرب هي حربي، إنها على صورتي، وأنا أستحقها، لأنه كان في وسعي دائماً أن أفلت منها بالانتحار أو الفرار، وكوني لم أفلت معناه أنني اخترتها، ربما كان ذلك عن ضعف أو جبن أمام الرأي العام، لأني أُفضِّل بعض القيم على قيمة رفض الاشتراك في الحرب (مثل احترام الناس لي، شرف أسرتي... إلخ) فالأمر على أية حال يتعلق باختيار، وهذا الاختيار سيتكرر فيها بعد حتى نهاية الحرب. فإذا كنت قد آثرت الحرب على الموت أو العار، فكل شيء يجري كما لو كنت أحمل على عاتقي كل مسؤولية هذه الحرب، وليس هناك عذر Excuse لأن الواقع الإنساني الحر لا عذر له[197]، فمنذ اللحظة التي انبثق فيها إلى الوجود وهو يحمل عبء العالم، دون أن يستطيع أي شيء أو أي شخص أن يخففه عنه[198]. فالإنسان متروك مهمل Délaissé بمعنى أنه وجد وحده مقذوفاً به إلى العالم ودون عون، منخرطاً في عالم يحمل كل المسؤولية عنه، دون أن يستطيع أن ينتشل نفسه حتى ولا لحظة واحدة من هذه المسؤولية أو هذا الالتزام، لأنه مسؤول حتى عن رغبته نفسها في التملّص من مسؤوليته وفي أن يجعل من نفسه سلبياً في العالم لا يؤثر في الأشياء أو في الغير.

ولا يجوز للانسان أن يحتجّ على حريته بالقول بأن ثمّة معطيات وعقبات تقف في وجه حريته وبالتالي تقلل من مسؤوليته، لأن المعطى لا ينكشف لهذه الحرية إلّا كأمر تمَّ إيضاحه بواسطة الغاية التي اختارتها تلك الحرية. وهكذا لا يتجلّى المعطى أبداً على أنه موجود غليظ غفل، بل يتجلّى دائماً كباعث لأنه لا

(١٩٦) Ibid, P. 639.

(١٩٧) Ibid., P. 640.

(١٩٨) Ibid., P. 641.

يظهر إلاّ في نور غاية تضيئه، والإنسان هو الذي يضع بحرية الغاية التي بالنسبة إليها تكون حالة الأشياء مهددة أو مواتية، كذلك العقبة، ليست عقبة إلاّ لأن الحرية جعلتها كذلك، فالصخرة لن تبدي مقاومة في وجهي إلاّ إذا أردت تسلقها، ولكنها ليست عقبة إذا قررت الطواف حولها وتأملها تأملاً جمالياً. المعطى في ذاته بوصفه مقاومة أو مساعدة لا ينكشف الاّ في ضوء الحرية التي تقترح مشروعات، فليس ثمّة عقبة مطلقة. بل هي بالنسبة لي، وليست لغيري، وذلك وفقاً لقيمة الغاية التي وضعتها حريتي(١٩٩).

ومع أن الإنسان لا يتحدد بطبيعة بشرية عامة إلاّ أن هناك أوضاعاً وشروطاً عامة Conditions، وتحديدات شاملة Limitations لا مفرّ من مواجهتها، وهي ضرورة أن يوجد الإنسان في العالم، وأن يضطر للعمل مع الغير، وأن يموت في نهاية الأمر. فهذه التحديدات ليست موضوعية أو ذاتية. بل هي تحمل الوجهين معاً: فهي موضوعية لأننا نلتقي بها في كل مكان، ولا مهرب من الاعتراف بها. وهي ذاتية لأنها ليست شيئاً إنْ لم يحياها الإنسان بنفسه. وغاية الإنسان وأهدافه جميعاً تكشف عن نفسها كمحاولة للتفوق على هذه الأوضاع الأساسية، أو التوسع فيها، أو رفضها، أو التكيف معها. ومهما يكن من فردية غاية أي فرد، إلاّ أن لها قيمتها الكلية الشاملة(٢٠٠).

ولابدّ أن يكون الفعل الذي تتحقق به الحرية، ويلتزم به الواقع الإنساني، ويحمل تبعته اختياراً من بين عالم الوجود في ذاته، ولكن ما هي طبيعة ذلك العالم بالنسبة لنا؟ إنها «اللزوجة» Viscosité على نحو ما يؤثر سارتر أن يصف به عالم الأشياء، والحالة التي يكون عليها وقت تقرر الذات الاختيار. وموقفنا منها هو «الغثيان» Nause. فاللزوجة هي الحالة المزدوجة الدلالة، نصف السائلة ونصف الصلبة، وهي تبعث فينا شعور النفور والتقزز. ففي اللحظة التي حسبت أنني التقطت هذا الشيء اللزج بين يدي، أحس أنه ينزلق مني، فكأني

---

(١٩٩) Ibid., PP. 568 - 9.

(٢٠٠) Sartre, **Existentialism and Humanism**, P. 46.

عندما أحس أنني قد امتلكته، أحس بأنه قد امتلكني أنا، لأنه يستحيل التخلّص منه بعد أن يعلق بي ويلصق بيدي، فاللزوجة إذنْ رمز له دلالته للموقف الذي يعرض للوجود لذاته في مواجهته للعالم المتعدد الممكنات، الفاقد المعنى، الذي يسوده الإمكان والحدوث، فحينئذٍ يصيبه الغثيان لأنه كان يودُّ لو كانت الحتمية تسود ذلك العالم، أو كانت الأشياء مصنفة داخل نسق ضروري كلي، أو كانت حياته نفسها ذات نظام محدد، أو طراز مقرر[٢٠١] إلاّ أن عدم الضرورة - كما يقول سارتر - هي الأمر الأساسي. والموجودات تظهر ونلتقي بها ولكننا لا نستطيع استنباطها من غيرها قط، فعدم الضرورة ليس تمويها، ولا مظهراً يمكن تبديده، بل هو المطلق، وكل شيء لا مبرر له. «هذه الحديقة، وهذه البلدة وأنا نفسي، وحين يستبين المرء كل هذا، تنقلب أمعاؤه وتأخذ الأشياء في الدوار، ذلك هو الغثيان[٢٠٢]».

ولا يقف الأمر عند الغثيان، فثمَّة قلق حاد عنيف Angoisse يأخذ على الواقع الإنساني كل سبيل. فالقلق هو الشعور الذي يواجه الممكنات التي تعرض للإنسان الذي عليه أن يختار من بينها دون عون من الداخل في صورة حتمية نفسية، أو عون من الخارج يتمثل في حتمية فيزيائية أو اجتماعية وهو الطريق الوحيد التي تتجلّى بها الحرية وبه يواجه الوجود حريته التي حُكِم بها عليه، فلا حتمية هناك ولا إشارات أو علامات تهدي إلى سواء السبيل، وحتى إذا وجدت هذه العلامات فعليه أن يؤولها بما يحمل من مسؤولية إزاء هذه الممكنات المتعددة الخالية من المعنى والمبرر، وعليه الاختيار دون توانٍ، وما يلبث ما يختاره أن يحمل قيمة معينة هي المعنى الذي خلعه الإنسان عليه. والتقويم بذلك تقويم «طرد مركزي» Centrifun بمعنى أن الذات هي التي تمنح المعنى والقيمة للأشياء خارجها دون أن تكون القيمة أو المعنى نابعين من الأشياء ذاتها[٢٠٣].

---

(٢٠١) Warnock, M., op. cit., PP. 172 - 5.

(٢٠٢) Quoted in Desan, op. cit., P. 183.

(٢٠٣) Ibid., P. 100.

وتستمد القيمة وجودها من مقتضاها Exigence، ولا تستمد مقتضاها من وجودها، لأن القيمة لا تؤسس طبيعتها المثالية على وجود وإلّا كفّت بذلك عن أن تكون قيمة، وتحقق عدم استقلال إرادتي، وهي لا تسلّم نفسها إلى عيان تأملي يدركها بوصفها قيمة، لأن ذلك يسلبها حقوقها على حريتي، لكنها على النقيض من ذلك، لا يمكن أن تتكشّف إلّا لحرية فعّالة تجعلها توجد كقيمة من مجرد الإقرار بها كذلك، وينتج عن ذلك أن حريتي هي الأساس الوحيد للقيم، وأنه لا شيء مطلقاً، لا يبرر لي أن أتخذ هذه القيمة أو تلك، هذا السلم من القيم أو ذاك، فبوصفي موجوداً به توجد القيم، فإني غير قابل للتبرير. ويعتري حريتي القلق من كونها «الأساس بغير أساس» للقيم، ولأن القيم، من حيث أنها تنكشف جوهرياً للحرية، لا يمكن أن تتكشفّ دون أن توضع «موضع التساؤل» لأن إمكان قلب سلم القيم يبدو أنه إمكاني(٢٠٤).

ويقترن بفكرة القلق عند سارتر فكرتا «التخلّي» Abandonement و «اليأس» Desespoir، فأمّا التخلي - وقد قدمنا له من قبل - فيعني أن إنكار وجود الله يلزمنا استخلاص كل نتائج غياب الله، بيد أن سارتر يختلف في ذلك عن الأخلاق العلمانية Secular التي تعمد إلى تقليل نفقات افتراض وجود الله بتقليل مسؤوليات الإنسان، لأن افتراض وجود الله في نظرها افتراض باهظ التكاليف. بينما سارتر لا يتصور وجود خير قَبْلي طالما لا يوجد إلّه يأمر به، فالإنسان يجد نفسه مهجوراً لأنه لا يجد ما يعتمد عليه سواء في داخل أو خارج ذاته كي يلتمس لنفسه العذر فيما يأتي به من فعل. غير أنه ليس هناك أي قاعدة أو أخلاق عامة يمكن أن ترشد الإنسان فيما ينبغي له أن يفعل ونحن الذين نقرر بأنفسنا وجودنا، ونحن وحدنا الذين نفصل فيه(٢٠٥). أمّا «اليأس» فهو أنْ تعمل دون أمل لأن الأمل معناه أن هناك ضماناً لوجود الأشياء يحتفظ لها بطبائع ثابتة، فلا طمأنينة إذنْ يمكن أن تُتخذ سنداً بل هي وهم، وحسبنا أن نعتمد على حريتنا في اختيارها بين مجموعة الممكنات التي تجعل فعلنا ممكن التحقيق.

---

(٢٠٤) Sartre, L'être et le néant, P. 76.

(٢٠٥) Sartre, Existentialism and Humanism, PP. 33 - 4.

لذلك لا يمكن الركون إلى القول «بخيرية إنسانية» أو رغبة الإنسان في تحقيق صالح المجتمع، لأن الإنسان حر ليس له طبيعة بشرية محددة. والواقع نفسه ليس سوى ما يقوم على الفعل وفي الفعل. والإنسان ليس أكثر مما يريده، وهو لا يوجد إلاّ بقدر ما يحققه بنفسه، وبالتالي لن يكون غير مجموع أفعاله، أو حياته التي يمارسها بنفسه[٢٠٦].

ولكن كيف يمكن اتقاء هذا الغثيان، وذلك القلق؟ الوجود الأصيل الحق Authentique لا يتقيهما لأنه يعرف أن القلق يكشف عن مسؤوليته تجاه العالم والغير والعصر، وهو ليس حائلاً دون الفعل، بل هو الحالة الوحيدة أو الشرط الوحيد الذي يمكن أن يتم به الفعل. أمّا الوجود الزائف Inauthentique، فهو الذي يلوذ «بالنية السيئة» Mauvaise فراراً من القلق Angoisse الذي يلحّ على التزامه ومسؤوليته، ويشدد على ضرورة الاختيار. والنية السيئة ضرب من خداع الذات ولكنها تفترق عن الكذب، لأن الكذب يقوم على الثنائية الأنطولوجية بين شخص وآخر يخفي أحدهما شيئاً في نفسه عن الآخر، بينما في النية السيئة يحجب الشخص الحقيقة عن نفسه هو، وهذا يتم في لحظة واحدة وليس في لحظتين متتاليتين[٢٠٧]. وهي تعني جوهرياً إنكار حرية الاختيار، فهي تمويه على الذات يبغي طمأنينة الوجود في ذاته واستقراره. وهي تنطوي على أداء دور معين، والقيام بتمثيله على أساس النظر إلى سلوكنا كما لو كان مقرراً من قبل ومحدداً بذلك الدور الذي نؤدّيه ومحتماً عليه. وتنمُّ عن عجز في إدراك أن أي دور من الأدوار إنما هو ثمرة اختيار حق أصيل، وسيظل كذلك سواء واصلنا أداءه أو كففنا عنه:

«وليست الحتمية غير دفاع تأملي ضد القلق، فهي لا تتبدّى على أنها عيان تأملي، وليس في وسعها ما تفعله ضد بينة الحرية، ولهذا تتبدّى كاعتقاد يلجأ إليه الإنسان، وكغاية مثالية نستطيع أن ندفع إليها القلق[٢٠٨]». وهي ليست

---

(٢٠٦) Ibid., PP. 39 - 40.

(٢٠٧) Sartre, L'être, et la neant, PP. 87 - 8.

(٢٠٨) Ibid., P. 78.

إلّا مصادرة أو فرضاً ومحاولة للهرب تتم على صعيد التأمل.

ويفضي تحليل سارتر للنيئة السيئة إلى نتيجتين: الأولى هي أنها سعي دائب من الوجود لذاته لكي يصير وجوداً في ذاته، أي أن يكون شيئاً مادياً ثابتاً يخضع للحتمية السارية في الأشياء. ومن ثمَّ تنتفي مسؤوليته. والثانية هي محاولة الوجود لذاته أن يكون مجرد موضوع، وذلك بالنسبة للغير أي بحسب ما يتوقع الغير منه، وليس وجوداً حراً متغيراً بين لحظة وأخرى. فمهما يكذب الإنسان على نفسه، فمصيره مودع بين يديه والشيء الوحيد الذي يسمح له بالحياة هو الفعل الحر. ويطلق سارتر أحياناً على نظريته هذه إسم: «أخلاق الفعل» و «الالتزام الذاتي[٢٠٩]». فغاية الوجودية لديه إقامة مَلَكوت إنساني يكوِّن نموذجاً من القيم التي تتميز عن العالم المادي، وليس نموذجاً من الخصائص والظواهر التي تشكِّل المنضدة أو الحجر.

وهكذا يتبين أن القلق يلعب دوراً رئيسياً في فلسفة سارتر فهو الذي بوساطته تتجلّى الحرية وتتميز بدورها بإلزام متجدد بإعادة صنع «الأنا» الذي يعينه الكائن الحر، وهو الإدراك التأملي للحرية، فهو ينبثق من سلب ونفي نداءات العالم وهو بذلك يصبح أصل العدم. ويظهر القلق منذ أن أتخلص من قبضة العالم الذي انخرطت فيه والتزمت به، وفي اللحظة التي أدرك فيها ذاتي كوعي يملك فهماً سابقاً على وجود ماهيته، ومعنى سابقاً على الحكم على غاياته، ففيه أدرك نفسي حراً حرية مطلقة، وأدرك في نفس الوقت أني لا أستطيع ألّا أجعل أن يأتي معنى العالم من قبلي أنا[٢١٠].

«إنني أنبثق وحدي، وفي القلق، في مواجهة المشروع الوحيد الأول الذي يؤلِّف وجودي. وكل الحواجز، وكل الموانع تتداعى، وقد أعدمها الشعور بحريتي، فليس عندي، ولا يمكن أن يكون عندي لجوء إلى أية قيمة ضد كوني أنا الذي أصون وجود القيم، ولا يمكن لشيء أن يؤمني ضد نفسي. وأنا

---

(٢٠٩) Sartre, Ex. and Hum. P. 44.

(٢١٠) Sartre, L'être et le neant, P. 77.

مقطوع عن العالم وعن ماهيتي، وأنا وحدي الذي أصدر القرار بشأنها دون تبرير أو اعتذار[٢١١]».

فالقلق إذنْ هو مصدر القيمة وأصلها، كما أنه مجلى الحرية ومفرز العدم.

ويحلل سارتر موقفه الأنطولوجي من القيمة وهو بصدد تحليله للوجود لذاته بوصفه «نقصاً في الوجود». فإن الوجود لذاته لا يمكن أن يحتمل الوضع في العدم أو الإعدام Néantisation دون أن يحدد نفسه نقصاً في الوجود. فهو يتحدد دائماً بأن لا يكون وجوداً في ذاته أي أنه يؤسس نفسه ضد ما هو في ذاته. والدليل على أن الواقع الإنساني نقص، وهو وجود «الرغبة» Desire بوصفها واقعة إنسانية، إذْ كيف نفسِّر الرغبة إذا جعلناها وجوداً طبيعته أن يكون ما هو كائن. فالموجود الذي هو ما هو لا يستدعي لنفسه شيئاً من أجل أن يكتمل، لأنه كامل موجب[٢١٢]. فالرغبة نقص في الوجود. ويلاحقها في وجودها الأعمق، الوجود الذي هي رغبته فيه. وهكذا تشهد الرغبة على وجود النقص في الواقع الإنساني[٢١٣]. وهذا هو ما يؤدِّي به إلى العلو والتجاوز Transcendance الذي يمضي إلى أبعد مما هو معطى، بل يجوز القول بأن الواقع الإنساني هو العلو ذاته. وعلى هذا الوجه يمكن أن نعد وجود الذات هو القيمة والقيمة، بما هي كذلك، لها الوجود، غير أن هذا الوجود المعياري الذي تتمتع به ليس له وجود من حيث هو واقع، فوجوده هو أن يكون قيمة، أي ألّا يكون موجوداً، وهكذا نجد أن وجود القيمة بما هي قيمة هو «وجود ما ليس له وجود». لهذا يبدو إذنْ أن القيمة لا يمكن أن تُدرك. والقيمة وراء الوجود. وينبغي لنا أن نقرَّ بأن هذا الوجود الذي من وراء الوجود إنما يملك الوجود على نحو ما على الأقل[٢١٤].

---

(٢١١) Loc. cit.,

(٢١٢) Ibid., P. 130.

(٢١٣) Ibid., P. 131.

(٢١٤) Ibid., P. 136.

وتكفي هذه الاعتبارات على حملنا على الإقرار بأن الواقع الإنساني هو الذي يأتي بالقيمة إلى العالم. ومعنى القيمة هو أن تكون ما يتجاوز إليها الموجود وجوده. والقيمة أو القيمة العليا هي «الماوراء» L'audelà و «المن أجل» Le pour الخاصان بالعلو والتجاوز. وهي المنقوص لكل أنواع النقص. وهي بمثابة الوجود في ذاته الغائب الذي يلاحق الوجود لذاته. وبهذا المعنى تلاحق القيمة الوجود من حيث أنه يؤسس ذاته، لا من حيث هو، فهي إذن تلاحق الحرية[٢١٥].

والقيمة في انبثاقها الأصيل، لا يضعها الوجود لذاته فهي جوهرية معه بل يمكن القول بأنه لا وجود للوعي الذي لا تلاحقه قيمته. ويضم الواقع الإنساني - بالمعنى الواسع - الوجود لذاته والقيمة معاً[٢١٦]. والقيمة في كل مكان وفي غير مكان، حاضرة، وبعيدة عن التناول، لأنها النقص الذي نفتقده، والعلو الذي نحاول بلوغه.

وإذا كانت الأنطولوجيا السارترية لا يمكن أن تضع هي نفسها قواعد أخلاقية، إذْ هي تُعنى فحسب بما هو كائن، وليس من الممكن استخلاص أوامر من تقريراتها، فإنها مع ذلك يمكن أن تظهرنا على ماعسى أن تكون عليه أخلاق تتحمل تبعاتها تجاه واقع إنساني في موقف. فقد كشفت لنا عن منشأ وطبيعة القيمة، ورأينا أنها النقص الذي بالنسبة إليه يحدد الوجود لذاته نفسه في وجوده بوصفه نقصاً، ولأن الوجود لذاته «يوجد»، فإن القيمة تنبثق لتلاحق وجوده لذاته. وينجم عن هذا أن المهام المختلفة للوجود لذاته يمكن أن تكون موضوع تحليل نفسي وجودي، ويمكن أن يكون بدوره «وصفاً أخلاقياً» لأنه يعطينا الأساس الأخلاقي لمختلف المشروعات الإنسانية. ويدلنا على ضرورة التخلّي عن سيكلوجية المصلحة Interet، وعن كل تفسير نفعي للسلوك الإنساني، وذلك بكشفه لنا عن المعنى المثالي لكل تصرفات أو اتجاهات الإنسان[٢١٧]

---

(٢١٥) Ibid., P. 137.

(٢١٦) Ibid., P. 138.

(٢١٧) Ibid., P. 720.

وعلى هذا الوجه «يمكن القول بأن الإنسان يمثل نفسه إنساناً كيما يكون الله[٢١٨]».

ولابدّ أن تكون النتيجة الرئيسية لهذا التحليل النفسي الوجودي صرفاً لنا عن «روح الجدية» Esprit de Serieux التي لها خاصة مزدوجة، هي أن تعد القيم معطيات عالية مستقلة عن الذاتية الإنسانية، وأن تنقل طابع «المرغوب فيه» Desirable من التركيب الأنطولوجي للأشياء إلى مجرد تكوينها المادي، فالخبز مرغوب فيه، في نظرها، لأنه يجب أن نعيش (وهي قيمة مرصودة في السماء وتدرك بالعقل)، ولأنه مغذ (أي بمقتضى تكوينه المادي). وهي بهذا تحاول أن تتصور هذه المرغوبات على أنها ضرورية وغير قابلة للرد إلى غيرها وتصدر ضرورتها عن تكوينها. ولا ريب أن هذه الروح هي أخلاق سوء النية، لأنها أخلاق تخجل من نفسها ولا تجرؤ على تسمية الأشياء بأسمائها، ابتغاء التخلص من القلق بإخفاء حرية المشروع الإنساني في خلع القيم على الأشياء، بحيث تكون الأشياء صامتة ومطالب صمّاء، وليس عليه سوى الطاعة السلبية لهذه المقتضيات أو المطالب[٢١٩].

بيد أن على الوصف الأنطولوجي، والتحليل النفسي الوجودي أن يكشفا للفاعل الأخلاقي أنه الموجود الذي بواسطته توجد القيم. وهنا لن تكون حريته على وعي بذاتها، وتكشف نفسها على أنها الينبوع الوحيد للقلق، والعدم الذي به يوجد العالم[٢٢٠].

ولم يفِ سارتر بما تعهَّد به في خاتمة كتابه «الوجود والعدم»، فقد وعد أن يكرِّس للمسائل الأخلاقية كتاباً خاصاً. ويبدو أنه قنع منها بما عقده من مقارنة في محاضرته «الوجودية نزعة إنسانية»، بين الاختيار الخلقي والعمل الفني. فالفنان لا يلومه الناس عندما يرسم لوحة، على عدم إتباعه القواعد الموضوعية

---

(٢١٨) Loc. cit.

(٢١٩) Ibid., P. 721.

(٢٢٠) Ibid., P. 722.

على نحو قَبْلي، كما لا يُسأل عن اللوحة التي ينبغي عليه أن يرسمها، فليس ثمَّة صورة محددة من قبل ينبغي عليه بأن يرسمها فالصورة التي ينبغي أن يرسمها هي التي رسمها فعلاً. فليس ثمَّة قيم جمالية قَبْلية، بل هناك القيم التي تتبدّى في تناسق الصورة، وفي العلاقة بين إرادة الإبداع والأثر الفني الناتج[٢٢١]. ونجد أنفسنا في الأخلاق في الموقف الإبداعي عينه لأننا لا نستطيع أن نقرر قَبْلياً ماذا ينبغي للفرد أن يفعل، بل لكل فرد أن يبتكر القانون والقاعدة لنفسه، والإنسان يصنع نفسه باختياره لأخلاقيته.

ورغم أن محتوى الأخلاق متغير متباين عند سارتر إلاّ أنها لابدّ أن تكون كلية شاملة. ويوافق سارتر كانط في قوله إن الحرية هي إرادة لنفسها ولإرادة الغير، ولكنه يفترق عنه في اعتقاده بأن ما هو صوري وكلي كافيان لإقامة الأخلاق، لأن المبادىء في نظر سارتر كلما كانت مجردة كلما كانت أسرع إلى الانهيار عند الفعل. فليس هناك قاعدة ذهبية للأخلاق لأن الفعل لا يخضع قط للتجريد ولا يمكن التنبؤ به وعلينا دائماً أن نبتكره، ولا يبقى حينئذٍ إلاّ التثبت من أن هذا الإبداع والابتكار إنما قد صدرا بإسم الحرية[٢٢٢].

وهكذا يتجلّى لنا أن الوجود الإنساني إنما هو «وعي خلقي» طالما لا يمكن تصوره دون قيم واضحة تقترن بوضع المشروعات والمقاصد، والغايات والأهداف التي يسعى الإنسان في طلبها تحقيقاً لوجوده وإثباتاً لحريته.

ويكشف موقف سارتر من القيمة إنكاراً لكل من النزعتين الطبيعية واللاّطبيعية فهو يرفض أن يصوِّر السلوك الإنساني تصويراً يقوم على الحتمية داخلية كانت أو خارجية. كما يرفض في الآن نفسه أن توجد القيمة وجوداً مستقلاً عن الإنسان بحيث يمكن أن يدركها بأي أداة من أدوات إدراكه.

ومهما يكن من أمر، فنظرة سارتر إلى القيمة إنما هي نظرة صورية، ليس

---

(٢٢١) Sartre, Ex. and Hum. P. 49 - 4.

(٢٢٢) Ibid., P. 53.

بالمعنى الكانطي، ولكن بمعنى أنه يقدم لنا الشكل أو الصورة التي يسلك الإنسان في إطارها على أن يبقى لكل ذات أن تملأ محتواها بحسب ما تلتزم به حريتها في هذا الموقف أو ذاك. لذلك لا يستطيع سارتر أن يشير علينا بما ينبغي أن نفعله تحقيقاً للخير، وإتقاءً للشر في اللحظات والمواقف المختلفة. فنحن الذين نضع خيرنا في كل لحظة باختيارنا له. غير أن هذه الصورية المعيارية، صورية خصبة تدع الباب مفتوحاً أمام الإبداع الدائم، والإضافة المتصلة، وحسبها أن تديننا بالحرية، وتحكم علينا بالمسؤولية التي لا مهرب منها حتى في النية السيئة.

ولا تحول هذه «الصورية» Formalism دون أن يتخذ سارتر موقفاً معيناً من قضايا مجتمعه وعصره، بل على النقيض من ذلك، تتيح له أن يتبنى دائماً موقفاً ثورياً من تلك القضايا. وهذا هو ما يؤكده لنا سارتر فيما يكتبه من فصول ومقالات أو قصص ومسرحيات. وهو يعرض لنا موقفه من قيم المجتمع البورجوازي، ومطالب الثورة عليه وبناء الاشتراكية على أنقاضه من ثنايا فلسفته الثورية التي تدور حول محور أساسي هو الثورة على القيم، ويكاد يشبه في ذلك نيتشه فيما ذهب إليه من «قلب القيم». ولكن مع اختلاف في القصد والغاية. ففلسفة سارتر تنبع من العمل - أو البراكسيس Praxis بحسب تعبيره الأثير لديه. والأشياء والموضوعات لا تُدرَك إلاّ من خلال العمل الذي يعتوره التغير أثناء مزاولته، ففلسفته عمل، وتعي ذاتها كفعل، وهي إذْ تعرض فهماً كلياً للعالم، فإنما تفعل ذلك لأن مشروع العامل المضطهد في النظام الرأسمالي هو وجهة نظر كلية للعالم بأسره[٢٢٣]، وهو في هذا يقترب من النظرية الماركسية في ماديتها التاريخية، والعمل الذي يتخذ مجاله القناع عن الواقع Unmasking of Reality الذي يكون في الوقت نفسه تعديلاً للواقع وتحويلاً له[٢٢٤].

---

(٢٢٣) Sartre, Materialism and Revolution, in **Philosophy of Twentieth Century,** edited by Barrett and Aiken, P. 409.

(٢٢٤) Ibid., P. 409.

والخير الذي ينشده الإنسان الثوري ليس خيراً قَبْلياً، وإلا فسد جوهر الثورة، فهو لا يسعى إلى إحلال خير قَبْلي محل خير الطبقة المستغلة، لأنه هنا ليس في مرحلة بناء، بل مطلبه هو التخلص من كل القيم وقواعد السلوك التي ابتكرتها الطبقة الحاكمة. فهذه القيم والقواعد لا توجد إلّا كموانع وعقبات في وجه سلوكه. وتهدف بحكم طبيعتها نفسها إلى أن تطيل من بقاء الوضع الراهن Status quo وإذا لم ينظر الثوري إلى ذلك النظام القائم على أنه مجرد حادث ممكن، فلن يستطيع أن يقوم مكانه حادثاً ممكناً آخر يكون أكثر ملاءمة له من الحادث الممكن الأول. عليه أن يكون مقتنعاً بأن نظام القيم الذي يسعى إلى تقويضه، أو الذي يطالب به، إنما هو نظام حادث ممكن، وليس نظاماً ضرورياً، وأن هذا النظام القائم يمكن تجاوزه والعلو عليه، وأن النظام المنشود لم يوجد بعد.

وينكر سارتر تفسير الواقع على أساس العلل واستبدالها بالغايات، وذلك لأن التفسير بالغايات في نظر سارتر يتيح للإنسان القدرة على تحرير نفسه من المخاوف تحريراً كاملاً، ويحفِّزه إلى تصور إمكان إصلاح وضعه وواقعه، وأن يندفع إلى إصلاحه بالفعل(٢٢٥).

والقيمة إذنْ نداء يطالب بقيام شيء لم يوجد بعد، والنظام المقبل المنشود هو الذي يقوم عند سارتر مقام القيمة.

ويستند الموقف الثوري إلى الاعتقاد بأن الإنسان لا مبرر لوجوده إلّا في تجاوز وضعه الراهن، وأن أي نظام يقيمه البشر يمكن تجاوزه إلى نظم أخرى، وأن نسق القيم السائد في مجتمع من المجتمعات إنما يعكس بنية هذا المجتمع، ويميل إلى الإبقاء على تلك البنية، ولهذا يمكن، بل يجب، أن يتخطى الإنسان ذلك النسق القيمي إلى نسقات أخرى لا تُدرَك الآن على وجه واضح، ولكنها يمكن أن تُستشرف، وتُستشف، ولا يخلقها سوى الجهد الذي يبذله أفراد المجتمع ابتغاء العلو على النسق القائم(٢٢٦).

---

(٢٢٥) Ibid., PP. 411 - 414.

(٢٢٦) Ibid., P. 414.

والثوري لا يشعل الثورة من أجل الثورة. ولكنه يعلو عليها ويعدها مجرد مرحلة، فهو يريد تنظيم المجتمع تنظيماً مادياً على أساس نزعة إنسانية جديدة تتخذ فيها حريته الحرية هدفاً لها، وتكون «الاشتراكية» وسيلة تحقيق عالم الحرية[٢٢٧].

ولا يعني ذلك بأي حال أن سارتر قد أصبح مادياً، فهو يرفض المادية كما ينكر المثالية على السواء، لأنهما يبددان الواقع في نظره، حيث تلغي المثالية الشيء والموضوع، وتطرح المادية الذاتي والوعي. بينما لا بدّ للواقع لكي يتبدّى ويظهر من وجود إنسان يصارعه، بمعنى أن النزعة الواقعية الثورية، كما يسمي سارتر فلسفته، تقتضي وجود العالم والذاتية جميعاً، بل تقتضي الترابط الوثيق بينهما، بحيث لا يمكن تصور ذاتية خارج العالم، ولا عالم لا تضيئه فاعلية ذاتية. «فأقصى واقع، وأقصى مقاومة، هما اللذان يقومان في الافتراض بأن الإنسان: «موجود - في موقف - في العالم»، وأنه يدرك الواقع محدداً نفسه إزاء موقف[٢٢٨]». وهكذا يطالبنا العقل الثوري أن نرقى إلى التركيب الذي يضم التعارض بين المادية والمثالية.

وهذا التركيب هو ما يسميه سارتر في كتابه «نقد العقل الديالكتي» بأيديولوجية الوجود. وهو يفرِّق بين الفلسفة وبين الأيديولوجية، فالفلسفة هي طريق خاصة تصير بها الطبقة الصاعدة واعية بنفسها، وهذا الوعي بالذات قد يكون واضحاً أو مضطرباً، مباشراً أو غير مباشر. ففي عصر النبلاء الجدد للرأسمالية التجارية، بورجوازية التجار وأصحاب المصارف، امتلكت هذه الطبقة الجديدة وعيها بذاتها عن طريق المذهب الديكارتي. وبعد قرن ونصف في المرحلة البدائية للتصنيع، كانت الطبقة الصاعدة هي طبقة بورجوازيي أصحاب الصناعات والمهندسين والعلماء التي اكتشفت نفسها، ولكن في غير جلاء، في صورة الإنسان العالمي الذي عرضه المذهب الكانطي[٢٢٩]. فكل

---

(٢٢٧) Ibid. PP. 421 - 2.

(٢٢٨) Ibid., P. 423.

(٢٢٩) Ibid., 7.

فلسفة هي فلسفة عملية، حتى تلك التي تبدو تأملية صرف، لأن منهجها سلاح اجتماعي وسياسي. وتظل مثل تلك الفلسفة فعّالة ذات أثر، ما بقي البراكسيس ـ أي الفاعلية الإنسانية الهادفة ـ الذي أوجدها وأيّدها ودعمها، محسوساً مؤثراً(٢٣٠).

وثمّة فترات ثلاث من الإبداع الفلسفي تتابعت بين القرن السابع عشر والقرن التاسع عشر هي التي يمثلها: ديكارت ولوك ثم كانط وهيجل، ثم ماركس. فقد غدت تلك الفلسفات الأرض التي تنبت كل فكر جزئي خاص، والأفق لكل ثقافة، ولا يمكن تخطيها طالما لم يكن الإنسان قد تخطّى بعد اللحظة التاريخية التي تعبر عنها(٢٣١).

أمّا الأيديولوجية، فهي عند سارتر مذهب طفيلي يسعى إلى التكامل مع فلسفة العصر السائدة، فهي تستخدم الفلسفة في اكتشاف أرض جديدة، كما تستغلها في أغراض الهدم والبناء. ومهما يكن ما تؤدّي إليه من تغيرات داخلية، فما يزال يغذوها الفكر الحي للموتى العظام.

ويصرّح سارتر بأن وجوديته لا تعدو أن تكون أيديولوجية تنشد التكامل مع فلسفة ماركس التي تمثل في نظره فلسفة العصر التي لم تجاوزها فلسفته بعد. وهو لا يقبل منها ماديتها الديالكتية على أساس أن العلم وحده هو الذي يستطيع أن يفصل في مسائل ديالكتيك الطبيعة والعالم، وهذا ليس من شأن الفلسفة التي حسبها دراسة الإنسان. بينما هو مقتنع بالمادية التاريخية، فهي وحدها في نظره التي تهيّىء التفسير الصحيح للتاريخ. غير أن الوجودية هي التناول العيني الوحيد لدراسة الواقع الإنساني وبذلك يمكن أن تحتفظ باستقلالها الذاتي دون أن تنحلّ داخل الفلسفة الماركسية(٢٣٢).

---

(٢٣٠) Sartre, The problem of Method, English trans. by Hagei. London, Methnen, 1963. P. 4.

(٢٣١) Ibid, P.5.

(٢٣٢) Ibid., P. 21.

ويعيب سارتر على الماركسية ركودها وجمودها اليوم، لأنها تحاول بناء «ديالكتيك دون بشر». لذلك فإن مهمة الوجودية، هي إضافة «البعد الوجودي» إلى الأنثروبولوجيا - أي دراسة الإنسان - الماركسية، فهو الذي يستطيع أن يذكِّرها بأنها تدرس الإنسان وليس الأشياء. والبعد الوجودي هو البعد الذاتي العيني في فهمه لنفسه ولغيره، وفي فعله الحر، وهذا من شأنه أن يعيد تكامل الإنسان، واكتشافه في العالم الاجتماعي، ومتابعته من خلال البراكسيس الخاص به، أي متابعته في المشروع الذي يقذف به في اتجاه الممكنات الاجتماعية في نطاق موقف محدد معرف[٢٣٣].

ولن تفقد الأيديولوجية الوجودية، عند سارتر، استقلالها وتنحلّ داخل الفلسفة الماركسية ما دامت هي وحدها التي اتخذت على عاتقها أن تواجه الوجود الإنساني بمقتضى حريته، وكونه وعياً، وقدرته على تجاوز موقفه الذي لا يتطابق معه قط، بل يوجد كعلاقة معه. وهو الذي يقرر كيف يحياه، وماذا يكون معناه بالقياس إليه، خالقاً القيمة باختياره لها والتزامه بها.

---

(٢٣٣) Ibid., P. 181.

الفصل الثالث: نحو نظرة شاملة للقيمة

١ ـ نقد المواقف السابقة
٢ ـ الفاعلية القيمية
٣ ـ القيم في الفلسفة
٤ ـ القيم في الدين
٥ ـ القيم في الفن
٦ ـ القيم في العلم

١ - نقد المواقف السابقة

تمهيد:

لابدّ أن يضمر النقد للمواقف السابقة نظرة مسبقة موحدة، لأنه لا يمكن أن يكون على حياد تام إزاء المواقف المتباينة والنزعات المتعارضة. وقد يكون ائتلاف تلك النظرة المسبقة الموحدة وإتساقها قائماً على أساس وحدة المعتقد أو وحدة المنهج أو منهما معاً. ويتفاوت حظ هذه النظرة من الجلاء والإعلان بتفاوت حظها من الحوار مع المواقف التي تواجهها والتي تأخذ منها وتعطيها، فتنكر منها جوانب قصورها، وتشيد بجوانب توفيقها، في سعي دائب إلى بناء موقف متماسك. فليس نقداً إذنْ ذلك الذي يعمد إلى ضرب فيلسوف بفيلسوف، وموقف بموقف، فيجتزىء من هذا وذاك، دون أن يكون للناقد نظرته الأصيلة المتسقة. ولا يعد من النقد في شيء أن نقنع بالتوفيق بين رأي وآخر معارض له، فنلفق بين بعض هذا وبعض ذاك، مفترضين أن الحقيقة تقع دائماً في منتصف الطريق بين كل طرفين متنازعين. فهذا اللون من النقد يشبه سابقه من حيث الرغبة في الركون إلى الدعة العقلية والاستسلام للطمأنينة الذهنية بانتهاج أيسر الطرق التي لا تكلف صاحبها مشقة البحث عن الحقيقة، ومعاناة الخلق والابتكار.

ولذلك آثرنا أن نرجىء مناقشة المواقف السابقة حتى يكتمل عرضها جميعاً، فلم نذيل كل موقف بما يوجه له من نقد، حتى نلمّ بأطراف القضية، فيتيسَّر لنا قدر ملائم من الفهم يعيننا على اتخاذ موقف محدد من القيم. ولا

يتحقق ذلك إلاّ بالكشف عن جوانب القصور في المواقف السابقة، التي تتجلّى لدى المواقف الطبيعية في ردِّها للقيمة واختزالها إلى نشاط طبيعي يخضع لحتمية صارمة تختلف نوعيتها باختلاف المواقف البيولوجية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية، والتي تتبدّى لدى المواقف المثالية في ردِّ القيمة إلى وجود موضوعي مستقل عن الإنسان، والتي تبرز لدى المواقف البراجماتية في رد القيمة إلى مجرد وسيلة، والتي تظهر لدى المواقف الوجودية في ردِّ القيمة إلى الحرية الذاتية المطلقة التي تخلقها خلقاً متجدداً كل لحظة.

ولعلَّ اجتناب ما تطرفت إليه تلك المواقف أن يفضي بنا إلى إفساح الطريق أمام محاولة لحل مشكلات القيمة، وفهمها على الوجه الذي يصون لها خصوبتها وتركيبها المعقد.

(أ) ـ المواقف الطبيعية:

تتفق مواقف الطبيعيين جميعاً على تحليل الفاعلية الإنسانية إلى عناصر بسيطة واختزالها إلى وحدة Unit تجريبية يسهل إخضاعها لمقاييس المشاهدة والتجربة. وبذلك تتحول القيمة إلى مجرد واقعة علمية من بين وقائع أخرى تعينها الحتمية التي تشمل بنفوذها كل موضوعات العالم.

وتختلف مواقف الطبيعيين باختلاف نوع الاختزال الذي يردون به الفاعلية الإنسانية، وما تسعى إليه من قيم، إلى عناصرها البسيطة ووحدتها الأصلية.

فأمّا أصحاب النزعة البيولوجية، فيردون القيم إلى القوانين التي تحكم الكيان العضوي Organism، وأهمها قانون التطور، إنْ صحَّ أن يكون قانوناً، وما يلزم عنه من القول بالانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح. وهذه القوانين لا تفرِّق بين الإنسان وغيره من الكائنات الحية، وبالتالي تغفل دور الإنسان في تغيير وجه العالم وفقاً لقيم يقوم جوهرها فيما ينبغي أن يكون الذي يتجاوز ما هو كائن الذي يخضع بدوره لحتمية تجعل من نشاطه عملية تلقائية لا ينفذ إليها تصور لغاية أو مثل أعلى. ولا يسمح ذلك النشاط التلقائي المحتوم بفاعلية قيمية، لأنه ينزع المسؤولية عن الإنسان ويضع زمامه في يد القانون الطبيعي

الذي لا يفسِّر القيمة بقدر ما يفسر ماضيها وتاريخها الطبيعي الذي تتجاوزه إلى غاية تسعى إلى تحقيقها، فالفاعلية الإنسانية القيمية تنطلق من الواقع الطبيعي ابتداء، ولكن لتسمو عليه، وتحكم عليه بما ينبغي أن يكون، حاملة تبعتها التي لا يمكن أن ينهض بها القانون أو الواقع نفسه. بل إن افتراض الانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح، وكذلك تصور التطور إنما هو افتراض قائم على تصور قيمي لأنه في نظر أصحاب هذا الاتجاه غاية الكائنات العضوية التي ينبغي أن تمضي نحوها، والمقياس الذي يُحكم به على مرتبة وجودها، فثمَّة غاية للتطور ومثل أعلى، والقيم بذلك هي التي تفسر التطور أكثر مما يفسرها. كما يمكن القول بأن افتراض البقاء للأصلح لا يزوِّدنا بمصدر للتقويم لأنه هو نفسه خاضع لتقويم متصل، فما هو أصلح، إنما يتغير معناه، وتتبدل مقاييسه وفقاً للقيم التي يخلعها الإنسان على تصوره للأصلح، فقد يكون مَنْ يتمتع بقوة عضلية، أو من أوتي قدرة ذهنية، وقد يكون رجل السياسة، أو رجل الفكر، أو رجل العلم، أو الفنان، أو رجل الحرب، فهذه التصورات تتباين بتباين القيمة التي تُخلع عليها. ولا يمكن أن يكون الانتخاب الطبيعي هو ما يفرِّق الإنسان عن غيره من الحيوان، بل هو الانتخاب اللاّطبيعي، إن أُبيح ذلك التعبير، لأن ما يفرق الإنسان عن غيره إنما هو تمرده على الطبيعة وصراعه معها والظفر منها بما لا يمكن أن تقدمه له الطبيعة طواعية ونزولاً على حتمية القانون. ولم يستطع أن يتميز الإنسان بفرديته وعضويته في المجتمع ومشاركته في العالم الإنساني إلاّ بترويضه واستئناسه للطبيعة والتحكم في قوانينها وفقاً لقيمه التي تحدد ما ينبغي أن يكون.

وإذا ما مضينا في الحديث عن حاجات الإنسان العضوية كما يفعل أنصار هذا الاتجاه تفسيراً لكل فاعلية إنسانية، فلن نجد ما نتحدث به عن قيم إنسانية على الإطلاق لأننا سنقف في فاعليات الإنسان عند مايماثلها في النبات والحيوان، بينما لابدّ لكي نجد ما نفسر به قيمة أن نتخطى هذا التفسير إلى غيره مما يتيح لنا إدراك مسؤولية الإنسان في تحقيق غاياته التي يتصور بها ما ينبغي أن يكون.

أمّا أصحاب المواقف النفسية، فيحاولون الارتفاع عن المستوى الذي يشارك فيه الإنسان غيره من الكائنات العضوية إلى مستوى يميزه عنهم، فيردون القيمة إلى التكوين النفسي للفرد بما ركب فيه من عدد، يقلّ أو يزيد، من الغرائز والدوافع والميول، محكومة بحتمية نفسية لا مهرب منها. فالتقويم إذنْ عملية نفسية باطنية تخلع القيم على الأفعال والأشياء الخارجية بمقتضى ما رُكِّب في الإنسان من جهاز نفسي. وبذلك نعود إلى الحتمية مرة ثانية ولكن بصورة أخرى، فالحتمية البيولوجية تظلِّل الكائنات الحية كلها بإلزام خارجي لا فكاك منه بينها الحتمية السيكلوجية تسوق الفرد بحسب ما يضطرب به باطنه من رغبة موقوتة يندفع إلى إشباعها، وهنا ينتفي معنى الإلزام، فلا معيار ولا قيمة إلاّ بما تحكم به الرغبة ويبعث عليه وجدان اللذة والألم. وهذا من شأنه أن يلقي بالقيم فريسة للتغير والنسبية فتفقد المسؤولية معناها، ويحتجب المثل الأعلى وراء ضباب كثيف من تذبذب الرغبات والميول. وبذلك يختلط ما هو مشروط بما هو مطلق، وما هو وسيلة بما هو غاية، ويؤخذ الواحد في موضع الآخر على أساس ما يُسمى بتحويل العواطف Transfert des Sentiments، فكل ما يكثر اقترانه في النفس بحال عاطفية معينة يتشبع بهذه الخاصة العاطفية. ويتصل هذا التحويل بصدور الأفعال المنعكسة المكتسبة التي يرى بعض علماء النفس أنها المصدر الوحيد للظواهر السيكلوجية. ويؤدّي هذا التحويل إلى نقل الوسيلة إلى مركز الغاية مثلما ينشد البخيل المال والذهب، غاية وليست وسيلة، كما يسعى محب السلطة إلى اللقب والمنصب[1].

وبذلك نفقد كل مقياس لأحكام القيمة نفرِّق به بين ما هو مصطنع وعَرَضي ومشتق من ناحية، وبين ما هو أساسي وماله قيمته الذاتية التي تجعل لما يتصل به من الأشياء أو الأفعال قيمة الوسيلة من ناحية أخرى، ولن يكون للإعلاء Sublimation الذي يعني عند فرويد توجيهاً للغرائز الأصلية إلى غايات مثلى تكون بمثابة قنوات تصريف أخرى، لن يكون له شأن إلاّ إذا كان لما

---

(١) Laland, La Psychologie des Jugements de Valeur, P. 7.

يفضي إليه قيمته الخاصة التي تتميز عن إرضاء الغريزة، ويعني هذا ان الإعلاء لا يفسر القيمة بل القيمة هي التي تفسره وتمنحه دلالته وجدواه. فالحديث عن القيمة لابدّ أن يخرج عن نطاق الحديث عن تكوين نفسي لأنه عاجز بذاته عن خلق القيم.

وأمّا أصحاب المواقف الاجتماعية ،فيحاولون تفسير ما عجز عنه النفسانيون من إيضاح الثنائية التي يحس بها الفرد في أعماقه، بين ما تسوقه الرغبة إلى إتيانه، وبين ما يرغمه المجتمع على فعله. والفرق بين النفسانيين والاجتماعيين هو أن ما يُعدُّ إلزاماً اجتماعياً عند الفريق الأول ليس شيئاً إلاّ لأن الفرد قد تمثله داخلياً Internalized وأصبح جزءاً من تكوينه النفسي الذي يجري مجرى الحتمية السيكلوجية التي تتجلّى في طريقة إطلاق اللاّوعي لمكنوناته أو في الصلة بين المثير والاستجابة أو غيرها من التفسيرات النفسية المتعددة، بينما هو عند الاجتماعيين صادر عن عقل جمعي يجعل من الفرد مجرد جزء من جهاز أكبر وتكوين أشمل هو المجتمع الذي يوجد خارج الأفراد وداخلهم ولكن على نحو مستقل. فالمجتمع عند دوركايم هو أصل القيم ومصدر الإلزام، وهو ليس مجموع أفراده، بل المركب الذي ينتج عن ائتلاف الأفراد في علاقات اجتماعية مؤدّياً إلى عقل جمعي متميز عن عقول الأفراد المكونين له. وهو في هذا يشبه مركباً كيميائياً له خواصه التي تختلف عن خواص عناصره المؤلفة له بتفاعلها معاً. ولذلك لا توجد القيم والمُثل العليا عند الأفراد بل في هذا المركب الكيميائي المنفصل عنها، لأن الفرد لا يجد في نفسه المواد والعناصر التي تشكل القيم والمُثل، لأنه لو ركن إلى قواه الخاصة، فيما يقول دروكايم، فلن يجد في نفسه الميل أو القدرة على تجاوز ذاته إلى تحقيق المثل الأعلى. ولا بدّ أن يكون ذلك، هناك، في المجتمع.

وتطبيقاً لهذا، فإن الفرد سواء إذا ما حقق قيمة أو تمرد عليها يكون ممثلاً في الحالين لإرادة العقل الجمعي الذي يلزمه بهذا الإذعان أو ذاك العصيان. بل إن الأمر ليجاوز ذلك إلى القول بأن الفرد حين يطيع قيم المجتمع السائدة أو حتى عندما يحاول قلبها والثورة عليها، إنما يصدر في ذلك عن تعبير عن مطالب

مجتمعه ولا فرق إذنْ بين الإذعان للمجتمع وبين عصيانه، ولا يملك لنا دوركايم تفسيراً لهذه المفارقة الغريبة إلّا بالزعم بأن هذه هي إرادة المجتمع التي لا رادّ لقضائها. فالمجتمع حين يكون في حاجة إلى استقرار، يدفع أعضاءه إلى طاعة قيمة، وإذا ما كان في حاجة إلى تغيير، يسوق بعض أعضائه إلى معارضتها. فكأن الأفراد لا يملكون من أمر أنفسهم شيئاً. وليس عليهم إلّا التعبير عن العقل الجمعي. وليس ثمّة بيان يصدره العقل الجمعي بطبيعة الحال ويذيعه في الناس ليعرفوا مسبقاً أي السبل ينتهجون، ونحن لا يمكن أن نعرف ما يريده إلّا بعد أن يمتثل بعض الأفراد لقيمه، ويتمرد عليها آخرون، فهنالك يمكن أن نقول، لابدّ أن هذه هي إرادة العقل الجمعي.

وإذا ما استطاع الروّاد من أفراد المجتمع أن يقبلوا نسق قيمة بأسره فإن التعقيب الاجتماعي الوحيد على ذلك هو أن العقل الجمعي قد تطلّب هذا من قبل وقد سبق فقدره. وهكذا نجد أنفسنا إزاء حلقة مفرغة ودائرة شيطانية لا مخرج منها، فهذا التفسير بالعقل الجمعي أو المجتمع، يضعنا أمام إلّه غريب ذي طبيعة كيميائية، فهو مركب Compound من الأفراد، ولكنه سرعان ما يستقلّ عنهم بمشيئته وإرادته التي تتمثل لدى الأفراد في صورة قسرٍ خارجي وإلزام داخلي معاً في آنٍ واحد. ولهذا الإلّه روح تشيع في جسده وهي على حد تعبير دوركايم نفسه، مجموع المُثُل العليا الجمعية. ويتسم هذا المجتمع بما تتسم به الغايات والقيم، فهو «الخير الأقصى» الذي نرغب فيه ونتعلق به ونسعى إليه، كما أنه «السلطة» التي تملي علينا واجباتنا. فهو خارج عنا باطن فينا.

ولا يعد هذا حلاً لمشكلة القيمة أو تفسيراً لها، بل هو مجرد وضع للمشكلة لا يقدم جواباً بقدر ما يثير من أسئلة، فالعقل الجمعي أو المجتمع أصبح مشجباً تعلق عليه حلول كافة المشكلات. ورد القيم إلى المجتمع على هذا النحو لا يفسّر لنا لماذا يسلك الفرد وفقاً لقيم معينة في موقف، ويتصرف في ضوء غيرها في موقف آخر، بل إن مسؤوليته تذوب تماماً في هذا الكائن الهائل الذي يملي عليه مرة أن يلتزم بقيم معينة، ويجبره مرة أخرى على أن يثور عليها، فلا خيار له في هذا الالتزام أو ذاك النكوص. كما لا يستطيع العقل الجمعي أن يفسر لنا

كيف تتغير قيمة وتتطور طالما أن حكمته تخفى على الأفراد، وطالما لا يدخلون معه شركاء أصلاً، بل يكتفي بهم عناصر في مركب كيماوي لا يشبه مقوماته في شيء. وهذه الحتمية الاجتماعية تجعل من الأفراد كائنات سلبية عاجزة أمام كائن مكتمل جاهز عليهم أن يصغوا إلى تعاليمه، هارعين إلى تنفيذها عن وعي أو لاوعي. ويبدو أن دوركايم كان يلوح في هذا محتفظاً بشيء من الدين الوضعي، «دين الإنسانية» و «الكائن الأعظم».

وهكذا نتبين أن موقف دوركايم لا يفسِّر القيم، بل إنه افتراض يضمر قيماً سابقة أبرزها إيثار الجماعية على الفردية، والمجتمع على الفرد.

ويمتد «ليفي بريل» بهذه الحتمية الاجتماعية التي تطوي معها القيم الخلقية وسائر القيم، إلى نتيجتها المنطقية، فينكر مشروعية بحث ما ينبغي أن يكون، مكتفياً بما يسجله لنا العلم الوضعي للعادات والتقاليد والآداب التي يدين لها الناس بالولاء في المكان المعين والزمان المعين. وبذلك ينهار التصور التقليدي للعلوم المعيارية فلسنا في حاجة إلى ما يدلنا على ما ينبغي أن يكون ما دام المجتمع كفيل بذلك، وليس علينا إلاّ أن نسجل الظواهر الاجتماعية ومن بينها الظواهر الخلقية والجمالية والعقلية بحيث نخضعها لوسائل التجريب والمشاهدة، واصفين ما هو كائن منصرفين عمّا ينبغي أن يكون.

ويقوم التصور الوضعي للقيم على افتراض أن الفرد لا دور له ولا أهمية والمجتمع هو كل شيء، فهو وحده الذي يجدر بالدرس والبحث، بينما النظرات المعيارية أوهام فردية لا تقبلها مقاييس العلم الموضوعية التي تكشف عن القوانين الاجتماعية التي تحكم الظواهر الخلقية، ويصرِّح بريل بأن معرفة هذه القوانين يمكن أن تؤثر في النظم الأخلاقية متى أتاحت إقامة فن أخلاقي معياري. فإذا كانت معرفة القوانين التي تنتظم الظواهر الاجتماعية والخلقية تتيح لنا استخدامها وتعديلها والتحكم فيها، فعلى أي أساس نقيم هذا التحكم؟ أليس التحكم في حاجة إلى سياسة وخطة وبرنامج خاص؟ أي أننا في حاجة إلى معرفة ما ينبغي أن يكون. وهكذا نعود في نفس الطريق إلى القيم،

فدراسة ما هو كائن لا تستغرق معها تحقيق ما ينبغي أن يكون. وهل يستطيع الإنسان الانتظار حتى يعرف نتائج علم العادات لكي يضع قيمه، أو ما يسمى بالفن الخلقي أو علم الصحة الخلقية؟ إن الإنسان لا يكفُّ لحظة عن مواجهة المواقف التي تستلزم منه اتخاذ قرار في ضوء مثله وقيمه، ولا يمكن أن ينتظر حتى يخترع له أحد علماء العادات من الوضعيين جهازاً يكشف به عن اتجاه الحتمية الاجتماعية في هذا الموقف بعينه لكي يتصرّف على الوجه الملائم بل عليه أن يتصور ما ينبغي أن يكون وأن يتحمل تبعة تحقيقه. كما أن علم الاجتماع أو علم العادات لا يمكن أن يوفر علينا ضرورة الاختيار. ولتكون القيم باطنة في المجتمع، على نحو ما يزعمون، ألسنا في حاجة إلى استخراجها، وخاصة إذا كانت قيماً جديدة ما زالت جنيناً في رحم فترات التخمر والغليان، التي يتحدث عنها دروكايم، أفلا يدفع المجتمع البعض إلى استجلائها والدعوة إليها والذود عنها؟ إنْ صحَّ هذا، فإنه لا يتحقق إلّا على يد مَنْ ينصرفون عما هو كائن ويقبلون على ما ينبغي أن يكون، وهذا نشاط غير مشروع عند ليفي بريل.

ولا ندري لحساب مَنْ أقام بريل هذه الأسلاك الشائكة بين دراسة ما هو كائن وتصور ما ينبغي أن يكون في مجال القيم الإنسانية، فهذا ضرب من الحذلقة لا تستقيم به الحياة الاجتماعية القائمة على القيم، كما لا يستقيم به العلم نفسه الذي تعوزه القيم في فروضه التي يعمد إلى إثباتها.

وقد أدّى هذا الصراع الموهوم والتعارض الزائف بين ما هو وصفي Descriptive، وما هو معياري، في مجال القيم إلى أن يعرض «فرنون فان دايك» Van Dyke اقتراحاً يضم هاتين الفئتين إلى فئة ثالثة هي ما يسميها بالبحث التوجيهي أو الإرشادي Prescriptive يوفق فيه بين المسلمة المعيارية والنتيجة الوصفية، فهذا في نظره كفيل بعبور الهوّة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين الواقعة والقيمة، بين الوسيلة والغاية[٢].

على أن الموقف الاجتماعي الوضعي من القيم، مثل غيره من المواقف

---

(٢) Van Dyke, V. **Political Science**, PP. 8 - 13.

الوضعية الأخرى، كالوضعية المنطقية، إنما يحجب موقفاً قيمياً معيناً، هو الرغبة في التملّص من المسؤولية، والتنازل عن الحرية الفردية التي تشارك في صوغ القيم، والاندماج في واقع متعالٍ لا خيار فيه، والوقوف منه موقفاً سلبياً، ما دامت القيم قد ثبتت في الوقائع واندمجت في المجتمع، وليس لنا إلّا أن نستسلم لهذا الواقع الاجتماعي.

وأمّا المواقف الاقتصادية، فهي إحدى الصور النوعية من الموقف الاجتماعي، إلّا أنها أكثر تحديداً في تفسير القيمة. غير أنها تختزل الفاعلية القيمية إلى مجرد نشاط اقتصادي يتمثل في إنتاج المقومات المادية الضرورية، لحياة البشر. فكل شيء يتحول في نظرها إلى سلعة تحكمها قوانين التبادل والعرض والطلب. وخطر هذا النوع من الاختزال هو الوقوف بتفسير الفاعلية الإنسانية عند مرحلة معينة من مراحل التطور الاقتصادي للمجتمع، فمن المعروف أن علم الاقتصاد لم يزدهر إلّا بازدهار النظام الرأسمالي، لذلك طُبعت نظريات القيمة المتأثرة بالنزعة الاقتصادية، بذلك الطابع الرأسمالي الذي يعبر عن مرحلة موقوتة من مراحل تطور الإنسانية.

فأمّا الماركسية، وإنْ كانت تناهض الرأسمالية، فقد انطلقت منها، وأقامت تفسيرها للتاريخ الإنساني على أساس من تحليلها للنظام الرأسمالي، ولكنها تختلف عن النظريات الاقتصادية الأخرى في إقامتها نظرة كلية تتجاوز النظام الرأسمالي إلى التطلّع إلى نظام لاطبقي تُحَلّ فيه جميع مشكلات الإنسان.

ولنظرية القيمة لديها مستويان: الأول يكشف عن نشأتها في العمل الإنساني، والثاني يكشف عن اغترابها في أيديولوجية تعكس بطريقة أو بأخرى، أسلوب الإنتاج القائم، على نحو ما قدمنا. وهذا المستوى هو ما يعنينا هنا من الموقف الماركسي، من حيث هو موقف طبيعي يشترك مع المواقف الطبيعية الأخرى في التمييز داخل الفاعلية الإنسانية، بين بناء أدنى (لبقاء الكائن العضوي أو اللذة أو الليبدو أو المنفعة... إلخ)، وبين بناء أعلى ليس له بالقياس إلى البناء الأدنى إلّا استقلالاً ذاتياً موهوماً. ويجد الإنسان نفسه في

الماركسية أمام حتمية اجتماعية بيد أنها أضيق حدوداً من حتمية العقل الجمعي أو المجتمع، لأن المجتمع عندها لا تشمله وحدة، ولا يلتئم في تآلف، بل هو منقسم إلى معسكرين متطاحنين، أحدهما طبقة حاكمة مالكة قائمة بالاستغلال، والثاني طبقة محكومة لا تملك شيئاً وخاضعة للاستغلال. والوعي الطبقي Class Consiousness أو إدارك مصالح الطبقة، هو مصدر القيم، ومن ثمَّ فليس هناك قيم مشتركة في المجتمع الطبقي، فلكل طبقة قيمها التي تتحدد بمصالحها. وانتصار قيم طبقة على أخرى أو اندحارها مرصود مكتوب لدى ما تسميه الماركسية بقوانين التطور الحتمي للمجتمع، وإذا ما تصادف أن اضطلع بعض الأفراد بالدعوة إلى قيم جديدة فلابدّ أن يكون ذلك تعبيراً عن إرادة التطور الحتمي، فلو لم يكن ثمَّة «زيد» من الناس للتعبير عن هذه الإرادة، فلابدّ أن يقوم «عمرو» بذلك، ولا يملك الأفراد شيئاً، وليس لهم أي دور حاسم سوى التعبير عن إرادة التطور التي تتمثل في مصالح الطبقة الصاعدة، كما ذكرنا آنفاً، وإذا كان من المفهوم أن يعبر الفرد عن مصالح طبقته، ووفاقاً لما تقول به الماركسية، فكيف نفهم انسلاخ البعض عن مصالح طبقتهم والتعبير عن مصالح طبقة أخرى؟ وليس للماركسية تفسيراً لذلك سوى رد كل شيء لإرادة التطور، فهي التي تجري «حركة التنقلات» بين أعضاء الطبقات، وتحدد لكل فرد ما يجب أن يعبر عنه. وليس هذا تفسيراً بقدر ما هو تبرير لما يحدث من وقائع قد تخالف نظرتهم.

والقيم عند الماركسية، شأنها شأن كل مظاهر الأيديولوجية، مجرد انعكاس بعيد لأسلوب الإنتاج الذي يتشعَّب إلى قوى إنتاجية وعلاقات إنتاج. والقوى الإنتاجية هي الأكثر ثورية والأقرب تغيراً من علاقات الإنتاج، كما أن «أدوات الإنتاج» هي أكثر عناصر القوى الإنتاجية ثورية وأبدأها بالتغير، وبالتالي فإن القيم الصاعدة هي القيم المعبرة عنها. وأذنْ فالقيم مثل كل ألوان الفكر، تعبير لاحق عن المادة ومظهر انعكاس لها لأن الأولوية للمادة. ولكن لو سألنا: مم تستمد أدوات الإنتاج ثوريتها؟ فإن إجابة الماركسيين هي أنها اختراع لتحسين أساليب العمل يؤدّي إلى تغيير العلاقات الإنتاجية السائدة، ولكنهم يقفون عند

ذلك لا يريمون. بيد أننا إذا دفعنا تحليلهم المادي إلى أبعد من ذلك، لنعرف كيف يتم هذا الاختراع لأدوات الإنتاج، لوجدنا أنفسنا قد تجاوزنا هذا التطور المادي، وذلك لأن الاختراع يفترض تصوراً لهدف يسعى الإنسان إلى تحقيقه. فاختراع الأداة لا يحدث تلقائياً، ولا بدّ أن يسبقه تصور وتفكير يقوم على اختيار من بين ممكنات تعرضها الطبيعة عليه فيعالجها ويحوِّرها وفقاً لفكرة تحددها غاية إنسانية معينة، أي أننا نجد أنفسنا في قلب تصور قائم على القيم، فالقيم الإنسانية إذنْ تسبق اختراع الأداة الذي يُعدّ في نظر الماركسية جوهر ثورية القوى الإنتاجية ومحرِّك التطور الاجتماعي. وبذلك لا يمكن أن نقرّ الماركسية في ترتيبها لعناصر الفاعلية الإنسانية الذي يضع المادة قبل القيمة. فالإنسان من حيث هو كذلك، لا يمكن أن يتخلّى لحظة واحدة عن تصوره القيمي حتى في أدنى مستويات مطالبه العضوية وفي إنتاج مقومات حياته. والقيم ليست انعكاساً نائياً لهذه المطالب، بل هي أساسها وأسلوب إرضائها معاً.

ومن الغريب أن الماركسية ترتدّ إلى ضرب من النزعة المثالية عندما تضفي على الطبقة العاملة كل صفات الكمال، خالعة عليها كل القيم التقليدية وكأنها تجسيد لها، وذلك لأن الطبقة العاملة اليوم هي التي تحمل تبعة نقل المجتمع إلى المرحلة التالية، وشأنها شأن كل طبقة صاعدة في كل مرحلة هي التي تحقق القيم المثالية. وهذا اعتراف مضمر من الماركسية بأن هناك قيماً جاهزة تتمثلها الطبقات الصاعدة على مر العصور، ومتى أصبحت بعدئذٍ طبقات منهارة تخلّت عنها لغيرها. وهذا الاعتراف الضمني لا يستقيم مع منطق منهج النظرية الماركسية ولا يكاد يفترق عن وقوف النظرية - في عرف أنصارها على الأقل - عند المجتمع الشيوعي اللّاطبقي وتحميلة كل آمال الإنسانية وأحلامها، وكأن الإنسانية قد بلغت خاتمة المطاف، فهذا حلم لا يختلف قط عن أحلام أصحاب اليوتوبيات القديمة إلّا من حيث المادة التي تُبنى منها مدنهم الفاضلة.

(ب) المواقف المثالية:

تتفق المواقف المثالية في تصورها للقيم على موضوعيتها واستقلالها عن

الإنسان، فهي معطاة له، سواء كان وجودها متعالياً على الأشياء مفارقاً لها، أو باطناً فيها، محايثاً لها، وهي عامة، ثابتة، مطلقة لا تتباين بتباين الأفراد أو تتعدد بتعدد رغباتهم ومصالحهم فهي لا تسمح باستثناء، ويمكن أن تكون موضوعاً للتأمل العقلي أو العيان الحَدْسي.

وتعود بنا المواقف المثالية إلى الحتمية ولكن في ثوب مختلف عن المواقف الطبيعية، فبينما ترتدُّ الحتمية عند الطبيعيين إلى كيان الإنسان العضوي أو تكوينه النفسي، أو عقله الجمعي، تنبثق الحتمية عند المثاليين من طبائع الأشياء وصفات الأفعال بحيث يكون الالتزام بالقيم هو مطابقة الطبيعة المثالية للأشياء والأفعال. وعلى هذا الوجه يمكن أن يوجه للمواقف المثالية النقد نفسه الذي يوجه للمواقف الطبيعية من جهة القول بالحتمية التي تعني إقراراً لنسق محدد من القيم تحديداً سابقاً لا يملك الفرد بمقتضاها إلاّ التنازل عن فاعليته والاندماج في واقع متعال.

وليس في وسع المواقف المثالية أن تفسّر التغير الذي يلحق بالقيم الإنسانية، بل تقف بالإنسان والعالم عند حدود لا يقدر واحد منها على اجتيازها، فالقيم هي بعينها منذ وجد الإنسان، وموقفه منها هو بعينه منذ لقيها، وحسب الإنسان أن يعرفها لكي يلتزم بها. وهذا الموقف المثالي من القيم موقف يغلق دون الإنسان آفاقاً في قدرته أن يرتادها ما دام يجد نفسه رهين عالم تكتنفه الماهيات الثابتة، وزعتها بالعدل والقسطاس عناية إلهية أو عقل كلي أو روح مطلقة. وهكذا لا يستطيع الإنسان شيئاً سوى ما تمليه عليه ماهيته، وما تجذبه ماهيات الأشياء إليه. كما أن الإنسان لديها عاقل رشيد، والأشياء معقولة مصفوفة تحمل قيمها كما تحمل عناوينها، وكما يُعلّق بالسلع أسعارها، وما على الإنسان إلاّ أن يلتقط منها ما يسوقه العقل أو الحَدْس إلى تناوله، وهذا في نظرنا يقلل من شأن فاعلية الإنسان في اكتشافه للقيم والتزامه بها، والإضافة إليها، وتغييرها والتمرد عليها، بل وخلقها أحياناً، لأن الإنسان لم يمتلك فاعلياته دفعة واحدة بل يضيف إليها دوماً وكذلك قيمه، بينما تضع المثالية القيم خارج الزمان، فهي لم تتغير، ليس لها ماضٍ ولا مستقبل بل

حاضر مستمر، كذلك تثبت الفاعلية الإنسانية بصورة متعسفة عند الإنسان الراشد المتمدين السوي، صارفة النظر عن تاريخه وتدرّج اكتسابه لهذا النحو من الفاعلية، خلال تجاوزه لمطالبه العضوية والنفسية والاجتماعية، وتفوقه على توزعها ونسبيتها.

(جـ) المواقف البراجماتية:

تنطلق المواقف البراجماتية ابتداءً من تصور قيمي خاص، هو إيثار العمل على النظر، وهذا يحدد بطبعه من أفق المذهب، ويلزمه بقيود تثقل من خطوه إلى حل مشكلات الإنسان وتفسيرها. وأول هذه القيود أو الحدود، الوقوف بالقيمة لدرجة عدِّها مجرد وسيلة، مقياسها هو إحراز نتيجة ناجحة تعود على صاحبها بالنفع. فليس ثمَّة غايات مطلقة في ذاتها بل هي نسبية وسلية. ونحن ننكر أن تكون القيم غايات مطلقة قائمة هناك في نفس الوقت الذي ننكر فيه أن تُختزَل القيم إلى مجرد وسيلة. لأن هذا الزعم أو ذاك إنما يغضُّ من شأن القيمة بوصفها فاعلية إنسانية مركبة تضم الغاية والوسيلة في تأليف واحد سنحاول بيانه بعد قليل، لأن الوقوف بها عند الغاية يجمدها ويجعلها شيئاً من بين أشياء العالم قائماً هنالك وعلينا العثور عليه، كما أن ردّها إلى الوسيلة يجرِّدها من طبيعتها التي تقوم على التفاصيل والتسلسل بحسب ما تعد وسيلة إليه، فلا تمايز بين الوسائل ما دامت مفضية إلى نتائج ناجحة مهما يكن مجال الحصول على النتيجة، ومهما يكن من مستواها. ولا ريب أن نجاح الوسيلة نفسه في حاجة إلى تقويم سابق في ظل قيم سابقة. ولا بدّ إذنْ من تصور قيام مقاييس سابقة تعين النجاح أو الإخفاق لهذه الوسيلة أو تلك، لأن النجاح نفسه تصور قيمي لا يصلح أن يكون هو نفسه مصدراً للقيم ومقياساً لها. كما أن الوسيلة أو الغاية تصوران متضايفان، كما يقول المناطقة، لا يُفهَم الواحد بمعزل عن الآخر.

وليس في مقدور البراجماتية أن تقدم لنا فهماً يستوعب القيم جميعاً، لأنها هي نفسها قد اجتزأت منذ البداية بجانب من القيمة وأقامت فلسفتها بأسرها على موقف خاص هو إيثار العمل على النظر، أي أنها بدأت بموقف مبيت سابق من القيم أرسلت القول فيه بغير استقراء، ولم تبدأ بتحليل للفاعلية الإنسانية

يمكن أن يسلِّم بحكم منطقه إلى موقف معين من القيم. ولا نقصد هنا الطعن في صحة مذهبهم في إيثار العمل على النظر، فهذه مسألة أخرى، ولكننا نشير إلى قصور منهجهم في تحليل القيمة لأنهم يحللون القيم جميعاً وهم قابعون داخل قيمة بعينها، ومن ثمَّ فلا يمكن أن نأمن لتحليلهم لسائر القيم. وقد كان من الأسلم منهجياً أن يبدأ المذهب شاملاً بنظرته كافة صور القيم ليقف إيثاره في نهاية الأمر على قيمة دون أخرى وليس العكس.

(د) المواقف الوجودية:

تتحدث المواقف الوجودية عن القيمة كثيراً وتحتفل بها أشد الاحتفال، ولكنه احتفال مريب، لأنها في الوقت الذي تقول فيه إن الإنسان يتصرّف وفقاً لقيمه، تقول إنه يتصرّف ضد أية قيمة، لأنه يخلقها كل لحظة فتنزلق من بين يديه كما ينزلق وجوده نفسه وماهيته أيضاً. فليس ثمَّة قيمة تلزم الفرد بل عليه أن يخلق ما يلزمه من قيمة، وإذا ما خلقها فلن تكون وجوداً يؤثر عليه. والوجود الإنساني نفسه نقص وعوز، والقيمة هي هذا النقص عينه، وهيهات أن يشغل هذا النقص. لأن الإنسان على مسافة دائماً من الوجود المليء، أو الوجود في ذاته بتعبير سارتر على نحو ما قدمنا. والقيمة لا يمكن أن تكون معياراً وإلاّ وجد الإنسان نفسه ملزماً إزاءه، بل إن القيمة إذا تكررت وثبتت لم تعد قيمة لأن على الإنسان أن يخلقها كل مرة عند كل موقف، فتتعدد القيم تعدداً لا ينحلُّ إلى سواه، ولا يُرَدُّ إلى وحدة، وذلك لكثرة المواقف التي يواجهها الفرد كثرة بغير حدود. فهي إبداع متصل وخلق متجدد.

أين هي القيمة إذنْ، إذا ما كانت تُنكَر في عين اللحظة التي تُخلَق فيها؟ إن الفرد ليتحول عند الوجودية إلى «إله» يخلق نفسه والعالم كل لحظة، فحريته مطلقة، وهو محكوم عليه بهذه الحرية، فهذه هي مجانية Gratuité الوجود التي تنكشف في عبثه ولا معقوليته، لأنه وجود بغير أساس. وإذا كان فاقد الشيء لا يعطيه، كما يقولون، فكيف نطلب من الوجودية، أن تفسّر لنا القيم أو تحلّ إشكالها إذا كانت تقيم تصورها للإنسان والعالم والقيم على غير أساس على نحو

ما تعترف هي بذلك؟ وما حاجتها إلى القيم والالتزام إذا كانت الحرية مطلقة لا بداية لها ولا نهاية؟

فإذا كانت القيم في نظرنا ليست مطلقة ولا ثابتة، فإن فيها رغم ذلك، ما يمكن التحدث عنه. والإنسان لا يخلقها خلقاً متجدداً، بل يضيف إليها في الوقت الذي يضيف إلى وجوده ويكمله. فهي مثل وجوده ليست نهائية تامة، بل في حاجة إلى الالتزام بها وإقرارها واتخاذ موقف منها، وكل موقف يضيف إليها ويزيد من خصوبتها. وهذا لا يعني قط أنها تُخلَق كاملة في لحظة ثم يُلقى بها سريعاً إلى هوّة النسيان والعدم، بل هي في حاجة إلى إقرار أفراد الإنسان الذين يصوغونها بالتدريج، ويلتزمون بها. وهم في ذلك يحققونها بصورة يزداد كمالها باستمرار حتى تغدو قيمة مسلماً بها. ولا محل للاعتراض بأن القيمة ليست هي المعيار أو أن القيمة لا يمكن تثبيتها، لأن المعيار أو القيمة المكرر الالتزام بها، مرحلة من مراحل تكوين القيمة ولا يشترط الخلق المتجدد لوجود القيمة، لأن من الممكن أن أختار الالتزام بمعايير قديمة سابقة، وقيم متكررة، ومن هنا يصبح المعيار أو القيمة القديمة، كأي شيء آخر، مستعد لأن يختارها الإنسان ويلتزم بها من بين قيم ومعايير أخرى. ولكن على أن يكون ذلك الاختيار نابعاً من الباطن وليس مفروضاً من الخارج فهذا وحده هو شرط الالتزام الذي لا يفرق بين قيمة إبداعية، وقيمة ثابتة بالتكرار. والإنسان بهذا الالتزام يسعى إلى اكتمال وجوده والزيادة منه، وليس إلى خلقه وإنكاره كل لحظة، فمثل هذا «اللاهوت العلماني» إنْ صحّ هذا التعبير الذي تفترضه الوجودية إنما يؤدّي إلى إنكار الوجود والقيمة من حيث أرادت لهما الإقرار والتوكيد. ويصبح الوجود أو القيمة مثل مناديل الورق لا تُستخدَم إلاّ مرة واحدة، ثم يُلقى بها إلى عرض الطريق.

وإذا لم نفترض ضرباً من التواصل Continuity وقدراً من الاتصال Communication في وجود الإنسانية وقيمها، فلا بدّ أن ينهار الأساس الذي يقيم عليه «سارتر» زعمه بأن الفرد يقرر لنفسه في عين اللحظة التي يقرر فيها للآخرين وللإنسانية كافة، وينهار معه أساس المسؤولية كلها.

٢ ـ الفاعلية القيمية

أول ما نتبينه في المناقشات التي تدور حول القيمة، ومحاولة تحديد طبيعتها، أن الأمثلة والحالات التي يردّنا إليها الباحثون ـ فيما عدا نيتشه ـ متماثلة لا يقع حولها خلاف، فهي أمثلة مستمدة من أمور قد حُكِم سلفاً بأنها تحمل قيمة. وكل مَنْ حاول أن يؤيِّد أو يفنِّد وجهة معينة من النظر يحيلنا إلى أحد تلك الأمور التي لا يخالجنا الريب في أنها تحمل قيمة، ولا يسعه بعدها إلاّ أن يكشف عن المحور أو الخيط الذي يمكِّنه من ضم هذه الأمور جميعاً، التي قد تبدو أحياناً على تناقض فيما بينها، فيبلغ بها تعميماً موحداً يشملها جميعاً. ويكمن في تلك الإشارة المستمرة إلى ما يعرفه تاريخ الإنسان من أمثلة، افتراض سابق مؤدّاه أن مّا يحدد محتوى القيم، إيجاباً أو سلباً هو الإجماع الإنساني الذي يُدرَك بالحس المشترك مع تفاوت الباحثين في تقدير هذا الإجماع، فقد يلفّ الإنسانية بأسرها، أو أمّة بعينها، أو طائفة خاصة إلى غير ذلك من درجات التفاوت. وربما كان ذلك مبرراً لما ذهب إليه البعض ومنهم جورج مور من القول بأن القيمة لا تقبل التعريف لأنها مطلقة البساطة لا يمكن تحليلها إلى عناصر وأجزاء، ونحن إمّا ندرك قيمة الشيء أو لا ندركها، وليس من وسيلة لتفسيرها غير خلطها بغيرها من الصفات.

فالبداية إذنْ قد عُرِفت وحددت ما دمنا نسلِّم بها، أعلاناً أو إضماراً، في الإحالة إلى أمور معترف بانطوائها على قيمة، أمّا ما يلي ذلك فهو البحث عن مصدرها المشترك، وهنا تفترق الطرق.

ويُلاحَظ أن المواقف السابقة يقف كل منها بالفاعلية الإنسانية التي تصدر عنها القيم عند مستوى معين من مستوياتها تثبت القيم فيه وتفترض أنه مصدرها والتعبير المطلق عنها. فمنها مَنْ يجمد عند أول درجات السلم، مثل الموقف الطبيعي، لا يحاول أن يرقاه حتى نهايته إنْ كان له نهاية، ومنها مَنْ يثبت إلى قمته دفعة واحدة، كما يصنع الموقف المثالي، لا يعترف بغير هذه القمة بداية ونهاية.

فإذا افترضنا، على سبيل التبسيط والإيجاز، وجود مستويين للفاعلية، مستوى أدنى هو مستوى الحاجات العضوية والنفسية والاجتماعية، وهي حاجات أولية غفل. ومستوى أعلى، هو مستوى المطالب الثقافية والعقلية والروحية، وهي مطالب خضعت للاكتساب والتعلم وساهم فيها الخلق والابتكار، لألفينا المواقف الطبيعية تلوذ بالأول بينما لا تعترف المواقف المثالية إلاّ بالثاني، ولرأينا أن المواقف البراجماتية والوجودية لا تفرِّق بينهما لأنهما عندها سواء.

غير أن هذه المستويات بمثابة مراحل تمر بها الفاعلية الإنسانية، وهي الشروط الأساسية للفاعلية القيمية فلا يمكن، إذنْ أن يكون أحد هذه المستويات أو المراحل أو الشروط، والمعنى واحد، مصدراً وحيداً للقيمة، أي لا يصلح أن يكون نقطة بداية لها أو نهاية شوط، أو حتى وصفاً لفاعليتها. وذلك لأن القيمة مركب كلي لا يمكن أن ينحلَّ إلى عنصر بسيط بل تدخل الشروط السابقة في بنائها مندمجة فيها، مع تفاوت حظ كل منها في تركيبها. والقيمة ليست صفة من بين صفات الإنسان، أو لوناً معيناً من ألوان نشاطه، بل هي الطابع المميز للوجود الإنساني، وبالتالي فهي الحال أو الأسلوب أو النحو الذي يكون العالم عليه بالنسبة إلى الإنسان. فهي تعبير عن الوجود الإنساني في الوقت الذي تكون فيه حكماً يصدره الإنسان على العالم، أي أنها تضمر وجهة نظر للواقع في عين اللحظة التي تحدد فيها نسقاً واعياً للسلوك. وهذا هو ما يجوز تسميته «بالطابع الميتافيزيقي» للقيمة. ونقصد به ذلك الطابع الذي تقصر دونه العلوم الجزئية فلا تستطيع نتائجها، كل على حدة، أن تتيحه

لنا لفهم فاعلية القيمة، وبيان دلالتها الكلية. فالنظرة التي تضم نتائج العلوم الجزئية وتتجاوزها إلى وحدة نسقية تكتمل بمقتضاها تلك النتائج ويملأ ما بينها من فجوات، هي نظرة ذات طابع ميتافيزيقي لا غناء عنه في كل موقف يتخذه الإنسان إزاء وجوده وإزاء الغير والعالم، وهو ما تنكشف فيه القيمة وتحدث تأثيرها.

وتوكيدنا على وجود ذلك الطابع لا تزعزعه نزوات الشك أو رواسب السوفسطائية، أو مزاعم الوضعية في رفض ميتافيزيقا القيمة، لأن هذا الرفض إنما يحجب لديها تسليماً مضمراً بضرب معين من الميتافيزيقا، فهي تقيم إنكارها لها على أساس أن الاختيار لا يكون إلاّ بين ميتافيزيقا إطلاقية ولا ميتافيزيقا على الإطلاق، وذلك في الوقت الذي تتخذ فيه مواقف محددة من الفكر والسلوك، حريصة على مراعاة القيم مبدأ وقاعدة لكل منهما، ولكن دون سند من البرهان والدليل.

ولا يقلل القول بتغير القيم أو نسبيتها من طابعها الميتافيزيقي لأن ذلك لا يقلل من حقيقة وجود القيمة وأثرها في حياة الإنسان، بل يجب أن يُتخذ من تغيرها ونسبيتها قاعدة ننطلق منها إلى بيان الطابع الكلي للقيم، ذلك الطابع الميتافيزيقي، لنعود ثانية عن طريقه إلى فهم الفاعلة القيمية عند هذا الفرد أو ذاك، في هذا الموقف أو غيره.

ويفترض الطابع الميتافيزيقي للقيمة بدوره طابعاً قيمياً للوجود، بمعنى أن هناك سلماً متدرجاً تنتظم به الأشياء والأفعال وتتمايز في رتب متفاضلة، وأن هناك صلة بين الإنسان - كحضور مؤثر - وبين هذه الأشياء والأفعال، وهذه الصلة هي التي تمنح حياة الإنسان معناها وتضع على الأشياء والأفعال عنوانها.

وإذا كانت «الينبغية» Dughtness هي جوهر القيمة، فهذا يعني أمرين، أولهما أنها فاعلية «اختيارية»، وثانيهما أنها فاعلية «مؤثرة»، وكلا الأمرين متداخلين يعتمد الواحد فيهما على الآخر. فأمّا الفاعلية الاختيارية فتتضمن اختياراً لغاية(*) من بين غايات، ويشترط لقيام الاختيار أن يكون اختياراً بين

(*) من الطريف في لغتنا العربية أن لفظ الاختيار نفسه يتضمن قيمة لأنه مشتق من الخير والتخيّر والخيرة، فالاختيار إذنْ هو السعي إلى ما هو خير من غيره وإيثار على ما عداه.

ممكنات وليس بين ضرورات وإلّا افتقد مشروعيته، كما يفترض الاختيار بين غايات ممكنة أن تكون الفاعلية الإنسانية «حرة» تملك حق القبول أو الرفض. ولكن ما هي طبيعة تلك الحرية، وما هو مصدرها؟ ليست الحرية الإنسانية، وهي شرط الفاعلية القيمية، حرية مطلقة تبدأ دائماً من الصفر أو العدم. فالإنسان لا يجد نفسه في فراغ يشغله بما يخلقه خلقاً متجدداً، بل يواجه عالماً فسيحاً من الأشياء والبشر يعد وجوده جزءاً منه. ومصدر حريته هو أن وجوده ووجود العالم من حوله لم يتحددا بعد تحدداً تاماً نهائياً. فهذا «النقص في التعين والتحديد» هو مصدر حريته الذي يتيح له أن يضيف إلى الوجود برغبة موصولة في إتمامه وإكماله، وسعي إلى المزيد في تحديده. فالعالم في وجوده وحركته يسمح للإنسان بهامش من الحرية ناتج عن عدم اكتماله ونقص تحدده. ولولا هذا النقص أو الهامش لكان ورود أفراد الإنسان إلى العالم محض تراكم كمي لا أثر له في تغيير بعض جوانب العالم، أو في تغيير وجه العالم كله أحياناً، ولما كان في مقدورنا أن نفسِّر تطوره، ولعجزنا عن فهم تغير الإنسان نفسه وتطوره ما دامت الأمور مستقرة قد تمَّ تحديدها وفرغ منها. وعلى أساس من فكرة نقص تعين الإنسان والعالم يمكن أن نفهم الفاعلية القيمية من حيث هي فاعلية «مؤثرة». فبذلك وحده يمكن أن يقاوم الإنسان «عفويته» الأصلية المبثوثة في المستوى الأدنى لنشاطه، ويعلو عليها، كما يقدر على التحكم في «حتمية» قوانين العالم الذي يحيط به، ويسيطر عليها. وعلى هذا الوجه، لا تصبح الحرية مقولة معطاة للإنسان، أزلية خالدة، يوصف به بل «تحريراً» له يسعى إليه، ويتأكد من ثنايا نضاله من أجل تجاوز العفوية والحتمية، والإضافة إلى وجوده ووجود العالم.

ولا يملك الإنسان هذه الحرية إلّا إذا استطاع أن يفصل نفسه عن سائر العالم، فيتمتع بقدر من «الانفصال» عنه، لأن استغراقه في العالم استغراقاً تاماً يحول بينه وبين أن يتخذ منه موقفاً آخر سوى اللّامبالاة التي من شأنها إلغاء كل معنى للقيمة التي تفترض أن ثمَّة ما ينبغي أن يكون يغاير ما هو كائن، وليس قائماً بعد، وعلى الإنسان أن يلتزم بتحقيقه. فالإنسان إذنْ لا يقف إزاء العالم موقفاً بعينه إلّا لأنه استطاع أن ينشىء ضرباً من البعد أو المسافة بينه وبين

العالم، يجيز له أن يبتعد عن المشهد كله ليتأمله ويحكم عليه، بغية تنظيمه وتأليفه وبنائه على نحو جديد، فيه الحق والخير والجمال وسائر القيم. غير أن هذا الانفصال، أو هذه المسافة ليست واقعاً ممنوحاً للإنسان، فالتجربة المباشرة لا تدلنا على شيء من ذلك، ونحن نحس إحساساً مباشراً بالتصاقنا بالعالم وامتزاجنا به، ورغم ذلك نمارس حريتنا في اتخاذ ما نشاء من المواقف إزاء هذا العالم. ولا نجد تفسيراً للتعارض بين ما ندركه من التصاقنا بالعالم ولما نحسه من انفصالنا عنه إلاّ أن يكون ذلك الانفصال ثمرة «خيال» الإنسان. فالخيال نشاط ينفرد به الإنسان عن غيره من الكائنات، وبه وحده يحلّق فوق الواقع معداً إيّاه ممكناً من بين ممكنات أخرى يمكن أن يتطلّع إلى تحقيقها.

فالخيال بمغايرته للواقع الراهن، ييسر للإنسان أن يتميز بوجوده عن غيره، ويتيح له أن يقول كلمته في وجه العالم بوصفه وجوداً منفصلاً عن وجوده. ورغم أن هذا الانفصال ليس واقعياً، إلاّ أنه يعود ـ بعد أن يتم في الخيال ـ إلى التأثير في الواقع عن طريق تصور ما ينبغي أن يكون، الذي يكون بدوره ممكناً من بين الممكنات، أي بوساطة القيم.

وبدون ذلك الانفصال، لم يكن للإنسان غير الانفعال بالعالم، بحيث يغدو ككل جزء من أجزائه وقد تحدد مصيره وفصل في أمره، بينما صار بذلك الانفصال شريكاً في تحديد مصيره ومصير العالم معاً. وبدلاً من الاكتفاء بالانفعال بوصفه جزءاً من كل، جعل له الانفصال عن العالم هويته الخاصة التي وقف بمقتضاها طرفاً مقابلاً للعالم في عملية «تفاعل» يتبادلان فيها التأثر والتأثير، وتتحدد بالعلاقة الدينامية بين طرفين هما الإنسان والعالم.

ويقتضي التفاعل الذي يجري بين الإنسان والعالم مشاركة الإنسان بفعله في صنع نفسه والعالم. وإذا كان الفعل على غير مثال سابق، فلابدّ أن يكون «إبداعاً» ومن ثمّ تكون الفاعلية الإنسانية من ذلك الوجه فاعلية إبداعية، ولكن دون أن تعني أنها خلق من عدم، لأنها مشروطة بتواصلها مع غيرها، محكومة باتصالها واستمرارها.

ويعني تواصل الفاعلية الإنسانية، أنها ترتبط بغيرها من الفاعليات والأشياء، فهي ليست غريبة عن العالم الذي نشأت فيه، وليست بمعزل عنه، كما يعني اتصالها واستمرارها، أنها لم تتكون دفعة واحدة، بل هي في عملية متصلة من الصنع والنمو لم يفرغ منها بعد. فهي ليست إذنْ خارج العالم، كما أنها ليست خارج التاريخ، وما يصدق على الفاعلية الإنسانية يصدق على القيمة بوصفها أسلوب وجود الإنسان وطابعه.

وعلى أساس فكرة تواصل الفاعلية بغيرها، واتصال تكوينها ونموها، يمكن أن نجد حلًا للتعارض التقليدي بين الفرد والمجتمع، فالإنسان لم يستقل بشخصيته فرداً له تميزه الخاص عن غيره منذ وجد على الأرض، فلم يستطع أن يستخلص فرديته من السديم الإنساني الذي لم يتشكّل إلاّ خلال زمن طويل والتاريخ يدلّنا على أنه كان مندمجاً في كل أكبر منه لم تتمايز أجزاؤه وأعضاؤه إلاّ بالتدريج عن طريق تقسيم العمل وتوزيع الأدوار، تلك العملية التي بلغت قمة تطورها في بواكير النظام الرأسمالي حيث اعتُرف بالفرد عاملاً حاسماً في الإنتاج بعد أن ظفر لنفسه بحرية العمل والمرور Laissez faire, Laissez passer وبذلك تحققت الفردية وأصبحت كسباً للإنسان استخلصه من «تفاعل» تاريخي طويل، لأنها لم تكن إحدى صفاته التي لازمته منذ نشأته بقدر ما كانت ثمرة تواصله مع مجموعة كبيرة من العوامل واتصال تطوره، واستمرار إضافته إلى ما يؤكد استقلال شخصيته. كذلك المجتمع، لم يكن قائماً هنالك منذ الأزل، ولم يكن بناءً تاماً نهائياً يأتي الأفراد فيمتصهم داخله، بل إن الفرد يجيء فيزيد المجتمع كمياً ثم يغير فيه كيفياً. ومعنى هذا أن ما يُسمى بالمجتمع في مرحلة معينة إنما هو بناء لم يكتمل بعد، مفتوح أمام أفراد جدد يشاركون في تكوينه وتغيير بعض جوانبه، بحيث يؤدّي ما يضيفونه إليه إلى تغيير صورته وقلبه والارتقاء به إلى مرحلة جديدة. فالفرد لا يستغرقه المجتمع بل يقف منه موقفاً قد يكون التسليم بصورته الراهنة، وقد يكون التطلّع إلى صورة أخرى. والفرد يختار المجتمع أو يرفضه بقراره كل لحظة، وبكلا الموقفين والقرارين تتأثر صورة المجتمع في الواقع.

فالأفراد إذنْ يساهمون في صنع المجتمع في الوقت الذي يشارك هو في صنعهم، فكل منهما مفتوح على الآخر في عملية تفاعل متصلة، وما يُسمى بالمجتمع هو ما يصنعه الأفراد وما يضيفون إليه في مرحلة معينة، وإنكار دور الفرد إنكار للتغير أو التطور، لأنه إذا ما كان المجتمع قائماً هناك تام التكوين، فكيف نفسّر تغيره؟ ولابدّ لتفسير ذلك من الإقرار بدور الفرد، هذا إنْ لم نلتمس معجزة من السماء.

وهكذا لا يتيسّر حلّ التعارض بين الفرد والمجتمع إلاّ بكسر الصدفة التي تغلِّف كل منهما، فهما ليسا مقولتين أو فئتين مغلقتين نهائيتين، فإمّا أن يبتلع المجتمع الفرد في جوفه، وإمّا ألاّ يكون سوى الفرد البطل يقود التاريخ ويسوق البشر. فالأمر ليس على هذا النحو، فما يُسمى بالفرد هو عملية مفتوحة ناقصة التعين لم تبلغ ختامها، وما تزال تضيف إلى نفسها بما تتزوّد به مما تتواصل معه وتتفاعل به. وما يُسمى بالمجتمع هو كيان ناقص مفتوح أمام الأفراد مضيفين إليه مغيرين إيّاه، بحيث أن التراكم الكمي لتلك التغيرات يفضي في نهاية الأمر إلى تغير كيفي للمجتمع يحوله من صورة إلى أخرى، ومن مرحلة إلى غيرها. وبذلك يكون تواصل الفاعلية الإنسانية، بسواها تغيراً أفقياً، بينما يكون اتصال الإضافة إليها أي نموها وتحققها الذاتي تغيراً رأسياً، وحصيلة تواصلها واتصالها هو انتقالها وتطورها من المستوى الأدنى إلى المستوى الأعلى.

وتتحدد درجة انخفاض المستوى أو سموه بقدر ما يترجم العالم كله إلى «عالم إنساني»، فالعالم الإنساني هو الطبيعة وقد استأنسها الإنسان، وروّضها لخدمة مطالبه. فالإنسان يحرر الأشياء، في مجال الوجود الخام، من كثافتها وجمودها لكي تستحيل بالنسبة إليه علامات أو أمارات مُحمَّلة بالمعنى والدلالة[٣]. والنطاق الطبيعي الذي يحاصر الإنسان ليس جامداً ثابتاً بحيث يظل قيداً له. والإنسان لا يتكيف مع العالم بقدر ما يكيف العالم معه بفرضه على العالم تنظيماً جديداً تهيئه القيم الإنسانية.

---

(٣) د. زكريا ابراهيم، مشكلة الإنسان، ص ٧٦.

وما يغزوه الإنسان من العالم مزوّداً «بالثقافة» Culture سلاحاً وعتاداً، هو العالم الإنساني، بل إن الثقافة هي الوجه الإنساني من العالم، فإذا كان العالم يقدم لنا المواد الأولية العقل، فإن الثقافة هي التي تعين أسلوب استخدام تلك المواد لخدمة مطالبنا، أي أنها هي التي ترسم الخطة التي يزاول بها الإنسان فاعليته، فكراً وسلوكاً، في قلب عالمه وبيئته. فهي أسلوب من العمل ينطوي على معتقدات ومهارات وعادات مكتسبة، وتتضمن الدوافع والبواعث التي تحث الفرد والجماعة على المشاركة في بناء النظم الإنسانية، كما تحمل في باطنها المبادىء والاتجاهات والمقاييس التي تقدر بمقتضاها تلك الأساليب والنظم الثقافية نفسها، ويحكم عليها.

وتُصاغ ثقافة الإنسان، أو بعبارة أخرى عالم الإنسان، من مجموع جوانب فاعليته على نحو ما يفصح عنها فلسفته ودينه وفنه وعلمه، ومن قبل ذلك، في لغته وأساطيره وسحره. فهي، كما يقول ألفرد فيبر، ليست التعبير عن مجموع ظواهر المجتمع السائدة في مرحلة تاريخية معينة، بل هي نمط التفكير والنظرة إلى الحياة الشائعة في تلك المرحلة، كما يفرِّق «ماكيفر»، بينها وبين المدنية Civilization، لأن الأخيرة هي الجوانب المادية من حياة المجتمع، بينما الثقافة هي القيم والمثل السائدة في المجتمع، فإذا تعلقت المدنية بالوسائل فإن الثقافة تتصل بالغايات(٤).

ولا تتباين ثقافة عن ثقافة بتباين عناصرها المؤلفة لها، بل تتباين الصلات التي تقوم بين تلك العناصر من حيث غلبة بعضها على بعضها الآخر أو استغراقها له، أو تعارضها معه فتطفو على السطح نزعة سائدة تتميز بها ثقافة دون غيرها هي التي تحفظ لها توازناً موقوتاً، لا يلبث أن يضيع بدخول عامل جديد يثير الشك في قيمة الثقافة القائمة يؤدّي إلى إعادة التوازن بصورة جديدة.

وينفرد تغير العالم الإنساني باتجاه تقدمي يستهدف مضاعفة استقلال

---

(٤) Macver and Charles Page, Society, PP. 498 - 9.

الإنسان عن عالمه المادي والسيطرة عليه. والتقدم بهذا المعنى يختص به الإنسان وحده لأن الحيوانات الأخرى، بوجه عام، تكاد تكون حفريات حية مقدر عليها إمّا أن تظل على حالها دون كبير تغير أو أن تندثر إذا ما لحقها التغير. وتكون الثقافة بما تحول من تقاليد بالقياس لهذا التقدم بمثابة العربة التي تسير فتنقل معها أعمال المبرزين من جيل إلى جيل(٥).

فإذا ما حاولنا أن نفرِّق بين عالم الإنسان وسائر العالم في كلمة واحدة فلن تكون سوى القيم. فالإنسان لا يواجه العالم بوصفه موضوعاً مستقلاً محايداً، بل العالم القائم هو عالم بالنسبة إليه، لا يتصل به إلاّ من جهة ما يعنيه منه، ولا يعرف منه الإنسان إلاّ ما يترجم إلى لغته. والعالم لا يبذل نفسه للإنسان دون مقابل، بل الإنسان هو الذي ينفذ إليه، ويأخذ منه، ويغير صورته، متفاعلاً معه. وما يمنحها الإنسان من معنى أو دلالة لجوانب العالم من حيث هي وسائل مساعدة لغاياته، أو عقبات معرقلة لها، إنما ينجم عن تفاعل متصل بين الإنسان وتلك الجوانب من العالم. فليست هذه المعاني طلاء خارجياً لسطح العالم بل هي بمثابة العملة التي ينبغي أن يدفعها الإنسان لكي يتسلَّم من العالم ما هو في حاجة إليه. فكأن العالم على انتظار دائم لما يضع الإنسان فيه من معنى ودلالة ليغدو عالماً إنسانياً له واقعه المؤثر. وهذا هو ما نعنيه بالقيم، فهي طابع وجود الإنسان وقوام بنيته، وبالتالي هي اللغة التي يفهم بها الإنسان العالم، فتسم العالم بطابعها وتشيده وفقاً لما تزوِّده به من معنى.

فالقيمة أو الفاعلية القيمية، ليست جانباً بعينه من جوانب الإنسان، أو مجالاً من مجالات نشاطه، لأنه لا سبيل إلى فصلها عن الفاعلية الإنسانية في كافة مواقفها. وقد عرفنا مكانة الفاعلية الإنسانية من العالم، ورأينا كيف تنفصل عنه لتتجاوزه كيما يتسنى لها التفاعل معه وتغييره، كذلك الفاعلية القيمية تتجاوز ما هو كائن لتتطلَّع إلى ما ينبغي أن يكون وفي ذلك يقوم جوهرها. فهي

---

(٥) الدوس هكسلي، تأملات في معنى التقدم، ترجمة محمود أمين العالم، مجلة علم النفس، عدد ٣ مجلد ٤.

علو على الواقع وتجاوز للماضي. ولهذا أخفق كل مَنْ جَدّها عند أصل نشأتها في المستويات الدنيا من الفاعلية الإنسانية، على نحو ما فعل أصحاب النزعة الطبيعية، لأن الوقوف على نشأة أحكام القيمة ومعرفة ماضيها لا يفسر القيمة. فهي تقوم في غاية الفاعلية، وليس في بدايتها التي تثوي في أغوار الماضي البعيد[٦]. وتفترض الينبغية أن ثمَّة ما يجب إنكاره وتجاوزه في الوضع الراهن، وتصور أمر آخر لم يوجد بعد، ويتضمن هذا خروجاً على الماضي والحاضر مضيّاً إلى المستقبل[٧]. فإذا كانت الغاية من حكم القيمة هي النتيجة التي نتمثلها في العقل دائماً على أنها أمر ممكن التحقيق، فإن الغاية تكون بهذا المعنى باعثاً للفاعلية القيمية. بل إن الغاية تصبح بوجه من الوجوه علّة للفاعلية، طالما كانت كل صور النشاط الإنساني سلوكاً هادفاً يمثل طلباً وسعياً إلى غاية[٨]. وما يعنينا من ذلك هو أن الفاعلية القيمية فاعلية غائية على الدوام، ولا يجوز ردّها إلى بواعث ودوافع تفسّرها نظريات أصحاب النزعة الطبيعية، لأن الغاية من الفعل أو الحكم هي باعثه وعلته أيضاً، حتى في أدنى المستويات، لأن الإنسان لا يندفع إلى الفعل مسوقاً بآلية طبيعية بل متصوراً غاية من الغايات، أي أنه ليس مندمجاً بكليته في ذلك المستوى الطبيعي العضوي، ولكنه منفصل عنه بمسافة تحددها غايته. وهذه المسافة هي التي تسمح له بالقدرة على الاختيار والمفاضلة بين الممكنات التي تعرضها الطبيعة عليه، وإلاّ كان مثل الحيوان لا يملك سوى استجابات مباشرة لمثيرات الطبيعة ملتصقاً بها ممتزجاً فيها. فالقيم إذنْ شيء مختلف عن الأصول اللاقيمية التي نشأت عنها[٩]، ويشبه ذلك إلى حدٍما ما ذهب إليه «فونت» في قانون «توليد الغاية» Heterogeny of Purpose من

---

(٦) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص ٣٤٩.

(٧) يذكر ماكنزي في كتابه Ultimate Values P. 96 أن لفظة ما ينبغي أن يكون بالألمانية: Sollen لا تعني فقط ما هو أفضل من الشيء الموجود، بل توحي دائماً بشيء في المستقبل.

(٨) قارن: كولبه، المدخل إلى الفلسفة، ص ٣٢٠.

Hawkins. D., The language of Nature P. 291.

(٩) د. توفيق الطويل، المرجع السابق، ص ٣٤٩.

أن الفعل الإرادي يميل إلى أن يتعدّى الغاية المقصودة منه إلى غاية أخرى، فتظهر بذلك نتائج، تنشأ عنها أفكار جديدة عن غايات جديدة[١٠].

وهذا هو ما يمكن تسميته «باغتراب القيم»، فهي تغترب دائماً عن مصدرها الطبيعي التي تبعث عليه ضرورات مادية معينة، بيولوجية أو نفسية أو اجتماعية، لتحيا بعيداً عنه حياة خاصة. وللاغتراب دلالتان، إحداهما طيبة مقبولة والأخرى سيئة مرفوضة.

فأمّا دلالته المقبولة فهو التخارج أو الامتداد الإبداعي، بمعنى أن الفاعلية تتخطى أصولها المغروسة في المستوى الأدنى، وتخرج عنها لتبتكر صوراً أخرى من الوجود والعالم، ومضيفة إليها أبعاداً إنسانية رحبة، وصاعدة إلى المستوى الأعلى.

وأمّا دلالته المرفوضة فهي ما نجدها في مغالاة المثاليين الذين قطعوا القيم عن كل ما يصلها بمصدرها ونشأتها الأولى في الفاعلية الإنسانية التي لم يتوقف نموها بعد، وكأن القيم موجودة منذ الأزل وستظل إلى الأبد بمقتضى ماهيتها وبمعزل عن تطور الإنسان.

على أنه ينبغي أن نميز في «الاغتراب» بين مستويات متعددة، فهناك من صور الفاعلية الإنسانية أو الأنماط الثقافية ما تقرب به المسافة من أصله مثل النظم الاجتماعية والاقتصادية، ومنها ما تبعد به الشقة عن مصدره كالفلسفة والفن والعلم، فهذه الصور الأخيرة ما تلبث أن تحلّق عالياً وتكاد تستقل عن الإنسان بأوضاعه المكانية والزمانية العينية المحددة، على الوجه الذي يصيرها مبادىء عامة لا تستقيم النظرة إلى الإنسان بما هو كذلك بغير التسليم بها. ولعلّ السر في ذلك هو ما تضفيه أجيال البشر إليها بما يؤكدها ويثبتها على مدى العصور وتباين الشعوب، كما أن التحول الذي يطرأ عليها يتم على نحو متمهل بطيء، ولأن الأشكال التي تتجلّى بها لا تمس مباشرة تفصيلات الحياة اليومية.

---

(١٠) كولبه، المرجع المذكور، ص ٣١٧.

فكل ذلك قمين بأن يدفعها بعيداً عن مصدرها بحيث تحتجب الخيوط التي تصلها بذلك المصدر عن الأنظار. وواجبنا هو الحفاظ على تلك الخيوط والإشارة إليها دائماً بما يُتاح لنا من وعي، وهذه الإشارة هي بمثابة استرداد لملكيتنا، وتسجيل لها إشفاقاً عليها من الضياع.

والاغتراب المثالي للقيم نوع من الضياع في وقوفه بتاريخ الفاعلية الإنسانية عند مستواها الأعلى، وكأنه بدايتها ونهايتها معاً. وبذلك يقف الإنسان من القيم موقفه من موجودات موضوعية مستقلة لا يملك بصددها إلاّ الإذعان لها والتسليم بها تسليماً سلبياً.

ولابدّ إذنْ لقهر هذا الاغتراب المثالي من الإقرار «بالنسيج الزماني» للقيم، فكل من الطبيعيين والمثاليين يثبتون بالقيمة عند مستوى واحد من الزمانية ويجعلونه حاضراً جامداً لها، فالطبيعيون يقفون عند ماضيها، بينما يقفز المثاليون إلى مستقبلها، ولكن بعد أن يفقد الماضي أو المستقبل دلالته بالنسبة إلى سيلان الزمان وسياقه، فلا يعود الماضي ماضياً لابدّ أن يعقبه حاضر ومستقبل، أو المستقبل مستقبلاً قد سبقه حاضر وماضٍ، بل يتوقف كل منهما كما لو كان حاضراً ثابتاً نهائياً.

غير أن الأمر بخلاف هذا وذاك، وينبغي أن ننظر إلى القيمة نظرتنا إلى كل فعل حتى ينفذ الزمان إلى كيانه، فيتجلّى في تطوره ونموه من ماض ثم حاضر إلى مستقبل. فالفاعلية القيمية تنطلق من واقع حاضر صاغته أصول ماضية وتتجاوز كليهما إلى مستقبل، وفي تصورها القائم على ما ينبغي أن يكون. فإذا كان الإنسان مشروعاً مفتوحاً لا يتحقق إلاّ في المستقبل الذي يتحدد بدوره بالغاية، فهو يحتفظ دائماً بمواد بنائه التي يختارها من ماضيه وحاضره. فالإنسان ليس مغلولاً إلى الماضي، كما أنه ليس خالقاً للحاضر خلقاً متجدداً، لأنه حتى وهو يصنع واقعه إنما يأخذ من واقع مصنوع من قبل. ومن هنا علينا أن نمضي إلى حل مسائل القيمة التقليدية.

وأول هذه المسائل التفرقة المشهورة بين القيمة من جهة كونها وسيلة إلى

غاية وبين كونها غاية في ذاتها. ولكن ينبغي أن نفرِّق أولاً بين أن تكون الفاعلية القيمية فاعلية غائية، وبين أن تستهدف هذه الفاعلية غايات ثابتة مطلقة أي غايات في ذاتها، لأنهما مسألتان مختلفتان. فالقيمة لابدّ أن تتطلّع إلى غاية وتسعى إليها، بيد أن ذلك لا يعني أن هذه الغاية باطنية قصوى تقف في قمة الغايات جميعاً، وذلك لأن تصور القيمة يقبل التدرّج ويتضمنه، وبالتالي فهناك سلسلة متفاضلة من الغايات يختار من بينها الأفراد حسب المستوى الذي استطاع أن يبلغه كل منهم في نموه وتحقيقه لذاته. ويعني تسلسل الغايات وتدرّجها أن أدناها يكون وسيلة لأعلاها، بينما يكون أعلاها غاية لأدناها. فالفرق إذنْ بين القيمة الخارجية الوسلية والقيمة الباطنية الغائية فرق في المسافة والدرجة، فكلما بعدت القيمة عن أصلها وباعثها الأول المباشر، أي كلما نأت عن أن تكون صلة مباشرة بينها وبين دافعها وأصلها، كلما دنت من أن تكون قيمة غائية لا تكون وسيلة لغيرها. وبعبارة أخرى، كلما زاد اغترابها عن مصدرها، كلما فقدت طابعها الوسلي، ومثال ذلك قيمة «الحب» التي تصبح قيمة أو غاية في ذاتها بقدر ما تسمو وتجاوز أصلها الجنسي، فتفارقه لتحيا حياتها الخاصة المنفصلة عنه.

والقيم الغائية لا تعني غايات قد تحددت موضوعياً من قبل وفقاً لمعيار خارجي قد سبق فرضه علينا، لذلك لم يكن سقراط على صواب في قوله بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل، وكأن القيم والغايات جاهزة هنالك، وليس علينا إلّا أن نكتشفها ونعرفها.

فالغايات القريبة قد تصير غايات قصوى، والغايات الوسلية تصبح غايات في ذاتها بمقتضى نمو فاعليتنا وتطورها. وما كنّا نعده قيمة وسلية في وقت يمكن أن نعده في وقت آخر قيمة غائية بعد أن يكتسب تأييد الكثير من الفاعليات الإنسانية، في تواصلها معاً واستمرارها على الوجه الذي أسلفنا بيانه. وهذا يفسِّر اعتراف الإنسانية بأسرها بقيم معينة لا يدور حولها نزاع مثل الحق والخير والجمال، فهي بمثابة قمم شاخة ونهاية أشواط طويلة لم يواجهها الإنسان منذ

نشأ بل استخلصها بعد عناء، وتوسل بها إلى تأليف عالمه الإنساني وتنظيمه ليكون في خدمة مطالبه.

وقد رأينا أن الفاعلية الإنسانية أو القيمية، فاعلية متفتحة نامية لا تقف عند حد، وهي بذلك لا تكفُّ عن تحويل الوسائل إلى غايات، لأن الوسيلة عندما يقع عليها الاختيار ما تلبث أن تحمل قيمة على الفور، وتصير غاية للغير، وبتراكم وتكرار اختيارها تثبت وتصبح قيمة غائية.

وموجز القول أن الغاية والوسيلة لفظان متضايفان لابدّ من وضعهما معاً في مركب قيمي واحد يكونان له بمثابة وجهين، وبذلك لا نستبعد القيم الوسلية من مجال نظرية القيمة ما دامت تشارك القيم الباطنية في انطوائها على تصور ما ينبغي أن يكون الذي يتضمن بدوره اختياراً بين ممكنات، والتزاماً بهذا الاختيار.

أمّا المسألة الثانية، فهي التفرقة بين ذاتية القيم وموضوعيتها، وقد كدنا نفصل فيها من بعض جوانبها في الحديث عن الفرد والمجتمع. فإذا ما حلَّلنا تجربة القيمة لوجدناها دائماً ذات قطبين، أحدهما يتصل بالذات والآخر بالموضوعات، فإنْ لم تكن القيم ذات وجود موضوعي مستقل، فإنها ليست كذلك نشاطاً يجري داخل الإنسان بمعزل عن الغير والأشياء، لأنها تتضمن حكماً له شروطه التي تحقق خارج الذات، بل إن الذات نفسها ليست عالماً مستقلاً فذاً أو «مونادات بلا نوافذ» فهي تشارك غيرها في صفاته وأحواله كما تتواصل معه في نشاطه، وبالتالي فهي تصدر في حكمها عن شروط تلزمها وتلزم غيرها. وعندما تختار الذات قيمة ويؤيدها غيرها فسرعان ما تكتسب القيمة موضوعية من نوع خاص هو موضوعية أثرها في الإنسانية كافة. وهذا الضرب من موضوعية القيم هو ما يشكل وحدة المجتمع ووحدة الإنسانية، لأن وحدة المجتمع تقوم على قبول أفرادها لالتزامات قيمية معينة تربط بينهم، وذلك لأن المعيّة المكانية والزمانية لا تكفي أن تكون شرطاً لقيام المجتمع.

وما يقال عن الذاتية يمكن أن يُقال عن نسبية القيم وتغيرها، فطالما كان

شرط الفاعلية القيمية هو حرية الالتزام فلابدّ أن تكون القيم نسبية متغيرة بقدر تعدد الفاعليات الإنسانية، وهذا حق، ولكن بالقدر الذي يدفع بالإنسانية والعالم الإنساني إلى التغير والنمو. غير أن هذه النسبية وهذا التغير لا يجريان اعتباطاً، لأن ثمَّة محوراً يضم تعدد الفاعليات الإنسانية إليه في كل مرحلة من مراحل تطور الإنسان، وفي كل عصر من عصوره، ويصوغ اتجاهاً عاماً سائداً، هذا فضلاً عن بعض جوانب التماثل في الفاعلية الإنسانية، وفي المواقف التي تواجهها.

وأمّا مسألة وحدة أو تعدد القيم، فيمكن أن تُحَلَّ على أساس أن للفاعلية القيمية وحدة وهي التي أشرنا إليها في طابعها الميتافيزيقي، وتتمثل في النظر إلى الأشياء والحكم عليها ومعالجتها بوصفها ممكنات متفاضلة يمكن الاختيار من بينها أو العلو عليها في ضوء غايات يتقوّم بها تصور ما ينبغي أن يكون. أمّا تعدد القيم فيمكن النظر إليه من حيث هو تعدد مجالات الفاعلية القيمية التي تزاول فيها تصورها لما ينبغي أن يكون. وهذا لا ينكر وجود قيم مركزية تجذب حولها قيماً أخرى كأنها المجال المغناطيسي يجذب الأشياء من حوله فتترتب وتنتظم في صورة معينة.

ونخلص من هذا كله أن الفرق بين القيمة وسيلة لغيرها أو غاية في ذاتها هو فرق في الدرجة والمستوى في حلقات سلسلة نمو الفاعلية الإنسانية. وإن ذاتية القيم ونسبيتها وتغيرها إنما يشير إلى صدورها عن أفراد هم الذين يتحملون تبعة الالتزام بها، بينما تعني موضوعيتها موضوعية أثرها في الإنسانية، وكلية شروط تحققها. وأمّا وحدتها فهي وحدة طابعها الذي لا يختلف في كل فاعلية قيمية، على حين يعني تعددها تعدد مجالات تطبيقها وتنوع جوانب العالم الإنساني التي تنفذ إليها.

فالقيمة إذنْ مركب يأتلف تلك الأوجه جميعاً، وأي اجتزاء لبعضها يفسد طبيعتها، ويقعدنا عن فهمها. غير أن القيمة ليست صفة للإنسان أو خصيصة للأشياء من بين صفات وخصائص أخرى. كما أنها ليست أمراً مستقلاً عن

الإنسان له وجوده الموضوعي المنفصل عنه، بل هي فاعلية وتجربة حية، أو هي، إنْ تحرّينا الدقة، الفاعلية الإنسانية في صلتها بالعالم أو الواقع وتفاعلها معه.

وانفراد القيمة بعنوان خاص وتسمية بعينها، إنما هو محض تجريد ينبغي ألاّ يغرر بنا فنفصلها عن الفاعلية الإنسانية، إلاّ إذا كان ذلك بهدف التعمق في الدرس، وفحص دلالتها النوعية في كل موقف من المواقف.

فإذا ما تجلّت الفاعلية الإنسانية في صور متباينة من الفلسفة والدين والفن والعلم، فإن القيم تسودها دون استثناء، فهي تصدر جميعاً عن فاعلية ذات طابع جوهري مشترك هو طابع الفاعلية القيمية، ولا يعني ذلك اختزالاً لكل تنوع النشاط الإنساني وخصوبته، إلى صورة واحدة، وإنما يعني كشفاً للوحدة التي تضم عناصرها، وتلمُّ أطرافها تيسيراً لفهمها وتفسيرها.

٣ - القيم في الفلسفة

رأينا آنفاً(*) أن الفلسفة نظرة كلية تحيط بكل جوانب الفاعلية الإنسانية فكراً وسلوكاً، لأنها لا يمكن أن تقصر على تحليل قضايا العلم فلا يُسمح لها بأن تقول شيئاً عن موضوع بعينه بل يُترَك ذلك للعلم كما تزعم الوضعية المنطقية وفلسفات التحليل. غير أن العلوم، مهما يكن لها من قدرة على الحديث في كافة موضوعات المعرفة، فإنها تقف عند تخصصاتها لا تعدوها، كل عند موضوع معين. وبذلك يبقى هناك موضوع لا تقدر على معالجته، وهو جماع سائر موضوعات المعرفة. فالعلوم إنْ تناولت موضوعاً خاصاً، وأصبح لدينا من العلوم، تصوراً وافتراضاً، ما يعالج كل موضوعات المعرفة، فلابدّ أن نكون في حاجة إلى مَنْ يضم شتات هذه الموضوعات جميعاً في موضوع واحد يتخطَّى به تفصيلات عناصره، ويعقد بينها الصلات ويسدّ الفجوات. فالعالم أو الوجود بكل جوانبه، والإنسان بكل ضروب نشاطه، لا يمكن أن يكون موضوعاً لعلم من العلوم. كذلك البحث في أصول تلك العلوم من افتراضات سابقة Presuppositions وأسس منهجية لا يصرِّح بها الباحث في عمله، ليست من شأن العلوم، فضلاً عن الاستباق إلى التكهن بما يمكن أن تفضي إليه نتائج العلوم في المستقبل بالنسبة للإنسان وعالمه. وليس للعلوم أن تضع الحدود أو تفتحها أمام تطلعات الإنسان إلى معرفة ذلك العالم الرحيب الذي يحدق به من كل جانب. ولا تعين العلوم بكل تخصصاتها للإنسان ما ينبغي أن يتخذه من

(*) في الرد على الوضعية المنطقية في إنكارها للميتافيزيقا والقيم في الفصل الأول.

موقف أو قرار إزاء حل مشكلاته.

والفلسفة وحدها هي التي يمكن أن تضطلع بما يعجز العلم عن أدائه. فالقضية أو العبارة الفلسفية لا يمكن أن يكون موضوعها موضوعاً لقضية علمية لأنه أعم منه ولا يتقيد بتخصص علمي معين فقد يكون الوجود بما هو كذلك أو الكون بأسره أو الإنسان بكل فاعلياته، بينما قد يستمد محمولها من نتائج العلوم المختلفة، أو من وجهة نظر علمية معينة. ويشبه ذلك ما فرّق على أساسه «ديوي» بين التأمل الفلسفي والفَرَض العلمي، فهو يفرّق بينهما من حيث مجال التطبيق، فالمسألة العلمية هي ما كان مجال تطبيقها نوعياً محدوداً، والقضية الفلسفية هي ما كان مجال تطبيقها واسعاً شاملاً، فلا يمكن صوغها مباشرة من جهة الشكل أو المحتوى في صيغة تجعلها صالحة للاستعمال المباشر في بحث نوعي[١١]. وأذا ما بعد البحث عن التخصص وتعلق بأي أمر إنساني عميق وشامل معاً، فلابدّ أن يدخل في نطاق الأخلاقيات - أي القيم - سواء عن وعي أو دون وعي[١٢]. والفلسفة هي التي تحفر الأرض التي يشيد عليها رجال العلم صروحهم العقلية والتجريبية بحثاً عمّا احتجب وراءها من افتراضات أولية يقسمها «كولنجوود» إلى افتراضات أولية معتادة، وهي إمّا أن تكون صادقة أو كاذبة لأنها تقوم على وقائع Factual، وإلى افتراضات أولية مطلقة لا توصف بالصدق أو الكذب لأنها لا تقوم على وقائع. ومن الخطأ الفادح أن ننظر إلى الافتراضات المطلقة، مثل الاعتقاد بالعلية واطّراد الطبيعة، نظرتنا إلى القضايا الوقائعية التي تثبت بالتجربة الحسية. فإذا ما كانت كل فكرة جواباً عن سؤال يمكن تحليله بدوره إلى أفكار هي إجابات عن أسئلة، فهكذا تمضي السلسلة حتى تبلغ في النهاية الفكرة التي لا تكون جواباً عن أي سؤال لتكون هي الافتراض الأولي المطلق. وبهذا لا يكون الحفر مشروعاً إلاّ إذا كانت غايته العثور على جواب عن سؤال. ومهمة الفيلسوف، ومثله في ذلك مثل المؤرخ

---

(١١) Dewey, Recoustruction in Philosophy, P. 15.

(١٢) Ibid., P. 20.

عند كولنجوود، أن يكشف عن الافتراضات الأولية المطلقة في فكر الغير[١٣].

غير أن الفلسفة لا تقنع عندنا بالحفر والتعمق وراء تلك الافتراضات لمجرد تسجيلها وكشفها وإبرازها للضوء، بل لتقيم عليها بناء أكثر شموخاً من العلم، فرجل العلم أو الفكر الذي لا يعي أعماق أسسه التي يبني فوقها لا يدري إلى أي ارتفاع يمكن أن يعلو ببنائه، لأنه بقدر عمق الأساس يكون ارتفاع البناء. وكلما ضرب الفيلسوف إلى أبعد الأعماق كلما استطاع أن يعلو بصرحه أكثر، فهو وحده الذي في وسعه أن يعرف أو يقدّر إلى أين ينبغي أن يتعمّق في الحفر والتحليل، وإلى أين ينبغي أن يواصل البناء أو التشييد. ويقرب من ذلك من بعض وجوهه، وصف «هوايتهد» للفلسفة بأنها «المهندس المعماري لأبنية الروح ومقوِّضتها أيضاً[١٤]».

ويتيسر بذلك للفيلسوف أن ينطلق إلى أكثر مما يجسر رجل العلم أن ينطلق إليه في الاستنتاج وصوغ النظريات، فما دام قد تعقب الفكر الإنساني إلى جذوره في الماضي، واتصل به نباتاً نامياً في الحاضر، فلابدّ أن يرتقب ثماره في المستقبل ويستبق إليها.

فالفلسفة تمكننا إذنْ أن نستشرف الأهداف البعيدة التي تجاهد البشرية من أجلها، وتحفزنا على أن نساهم في تحقيقها ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً[١٥].

ولا تكتفي الفلسفة بالتطلُّع إلى الأهداف البعيدة، بل تصقل ما يُتاح للإنسان من قدرات ومعرفة دافعة لها إلى أقصى نتائجها، وتزوِّده بالطاقة والفعالية، وتحشد له كل ما يملك من قوة وعزم، نافخة الريح في شراع مركبه المقلع إلى غايات المستقبل. فإذا كانت المواقف المتجددة التي يواجهها الإنسان لا يمكن أن تنتظر حتى تفرغ العلوم المختلفة من مسائلها لكي يتقدم لها الإنسان بالحل، فإن الفلسفة، كما يقول «رسل» هي التي تعلم الإنسان «كيف يحيا بغير

(١٣) Quoted in Magill, op. cit., PP. 1046 - 7.

(١٤) Whitehead, **Science and the Modern world**, P. IX.

(١٥) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص ١٠٥.

يقين، ومع ذلك دون أن يشلّه التردد». والفلسفة عند ديكارت «معرفة نظرية كاملة لجميع ما يستطيع الإنسان أن يعرفه لتدبير حياته وحفظ صحته واختراع جميع الفنون»[١٦] ولم تكن أبداً نظراً مقطوع الصلة بالعمل، فهي نظر نقدي ينطوي على موقف من الحياة، وليست تجريداً إلّا بقدر «استعادة ما هو عيني ملموس عن طريق مجرد»، على حد تعبير هوايتهد[١٧]. كما أن الفكر الفلسفي، حتى وهو في أشد حالات التجريد عندما يصبح عقيدة من العقائد، يكون أقوى من أشد الدوافع الطبيعية إلحاحاً وأسراً[١٨] فمهمة الفلسفة تستند إلى أساس قيمي سواء في اتجاهها إلى النقد أو الإبداع، فهي التي تبرز المبادىء، وتكشف الافتراضات، وتناقش القيم الرئيسية، ظاهرة أو خافية وراء مشكلات الثقافة السائدة بما يحتدم فيها من صراع، وما يختلج فيها من توتر، توضح معنى ذلك في حياة الفرد والجماعة، وتبين دلالته في حاضر الثقافة ومستقبلها، وهذا من شأنه أن يعمّق إحساس الإنسان بقيمه، ويدعم قدرته على توجيهها فيما ينبغي له أن يكون.

وهناك من الفلسفات مَنْ تبرر واقعها، ومنها مَنْ تتحسّر على ماضٍ ذهبي، ومنها مَنْ تثور على هذا وذاك ابتغاء بناء مستقبل جديد. فالفلسفة تجعل الناس على وعي بالتزاماتهم الجوهرية وآثارها المترتبة عليها، لأنها تهب الإنسان مقاليد عالمه، يفهمه بطريقته ويتخذ منه موقفاً. وهي تفضّ إدراكها وتمجيدها لجدارة الإنسان ومكانته من العالم، في ثنايا معرفة صارمة للأوضاع والشروط المحددة للطبيعة، وتقدير رصين لإمكانيات النمو والتطور المتفتحة أمام الإنسان في عالم لم يكتمل بعد.

---

(١٦) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين ص ١٤ من تقديم المترجم.

(١٧) Quoted in goad, **Guide to Philosophy**, P. 568.

(١٨) Hook, S., **Quest for Being**, P. 5.

٤ ـ القيم في الدين

فأمّا الدين، فهو الجهد الذي له من العمر ما عاشته الإنسانية نفسها. وهو الأفكار والمشاعر والآمال التي تستعر مشبوبة في صدر المؤمن، لما تحمله من قيم تفوق القيم جميعاً. وتكمن أهمية الدين في عمق الشعور بتلك القيم وشدة الاقتناع بها دون ما نظر إلى أساسها العقلي، غير أنها تشير إلى وجود واقعي غير ذلول، وضرورة لا مفرّ من مواجهتها ويقف الإحساس بوجود تلك القيم على قدم المساواة مع إحساس المؤمن بوجوده هو نفسه. فالدين هو الوعي بتلك القيم والغايات، والسعي دوماً إلى تدعيمها، والتوسع في نشر أثرها.

وتتفق الأديان جميعاً، بصرف النظر عن كونها منزلة، أو غير منزلة، صادرة عن وحي أو غير وحي، مؤلِّهة أو وثنية على استنادها إلى موقف معين من القيم، ولعلَّها هي نفسها موقف قيمي صريح، لأن عقائدها لا تُعنى بتفسير الكون إلّا بقدر ما تحدد ما ينبغي للإنسان أن يقوم به إزاء هذا الكون. وتعتمد نظرة الأديان الكونية على تعيين مراتب الأشياء والأفعال ومنازلها، فثمَّة ما هو أسمى وما هو أدنى، ومتى عرف ذلك التدرّج في المنزلة، كان التزام المؤمن إزاءها بمواقف محددة قد يكون منها الطقوس والشعائر، كما يكون منها الصلات والمعاملات. ويسلِّم هذا التدرّج القيمي إلى قيمة عليا تكون منبع القيم جميعاً، ومصدر السلطة والإلزام، وأصل الوحدة في كل تجليات الكون. وعلى هذا يكون الخلاص أو الفوز في الدنيا والآخرة محسوباً بمدى الامتثال للقيم الدينية والأخذ بما تأمر به واجتناب ما تنهى عنه.

ولأن الدين موقف قيمي موحَّد لا يجتزىء من الإنسان جانباً دون آخر، بل يصون توازن حياته، فكان لابدّ أن يؤدّي ترجيح قيمة على أخرى في الأديان، وتغليب جانب على آخر في الإنسان أن يُعاد توازن حياته عن طريق ما يفعم به الدين وجدان المؤمن من سلوى وعزاء، وما يرتقبه من مثوبة وجزاء، تعوضه جميعاً عمّا افتقده في إقباله على بعض القيم والانصراف عن غيرها.

وقد دفع الطابع السائد لعصرنا بالبعض إلى تصوير الدين تصويراً ينعزل به عن القداسة، فأصبح الدين بلا «إله» أو «كائن مقدس» Divine Entity على حد تعبير آينشتين[١٩]. لأنه لا يصل محتواه الوجداني بإله شخصي.

فإذا كان الدين عند آينشتين هو الذي يرسم الغاية فإن العلم هو الذي يزوِّدنا بمعرفة الوسيلة التي تساهم في بلوغ تلك الغاية. على أن العلم لا ينشأ أو يُخلق إلاّ على يد هؤلاء الذين امتلأوا طموحاً إلى الحق والفهم، ولا تفيض مثل تلك المشاعر إلاّ عن نبع مجال الدين. وينتسب أيضاً إلى هذا المجال الإيمان بأن يكون الانتظام الساري في العالم قابلاً أن يدركه العقل وتستوعبه. ولا يتصور آينشتين أن هناك رجل علم أصيل لا يصدر في بحثه عن ذلك الإيمان العميق. والدين عنده هو الذي يعالج تقويم الفكر والفعل الإنساني وليس له أن يتناول الوقائع والعلاقات بينها فهذا من شأن العلم. ولذلك يرد النزاع القديم بين الدين والعلم إلى سوء تقدير للصلة بينهما، فضلاً عن الاعتقاد بوجود إله شخصي يدخل في سير الوقائع. وعلى العلم وحده أن يقيم القواعد العامة التي تحدد الصلة المتبادلة بين الأشياء والحوادث في الزمان والمكان وبالتالي فلا موضع لإله يفرض نفسه علّة مستقلة عن حوادث الطبيعة. وحسب الدين الطموح إلى ما ينبغي أن يكون، ومع ذلك فإن العلم يصبح مقعداً بغير دين، ويغدو الدين أعمى دون علم[٢٠].

---

(١٩) Einstein, A., Science, Philosophy and Religion, in **Philosophy of science,** edited by winer. P. 604.

(٢٠) Ibid., PP. 604 - 6.

كذلك «ديوي» يرجع الدين إلى الطبيعة مصدراً للمثل العليا والممكنات، والأمل فيهما، وملاذاً أخيراً لكل ما تؤثره بالخير والتفضيل[٢١] ولا يقبل ديوي فكرة إله مفارق للعالم، ولكنه يعده «وحدة جميع الغايات المثالية التي تثير فينا الرغبة والعمل[٢٢]». فالله إذنْ هو المثل العليا للتجربة الإنسانية والمستمدة منها، لذلك كانت التجربة الدينية لدى ديوي حقيقة واقعة تعيد للنفس الأمن والسلام، وتحثها على العمل والنشاط وليست عناصرها دخيلة على الثقافة الإنسانية، بل هي حادث طبيعي لا غرابة فيه يقع عند بعض الناس في أوقات منتظمة معينة كجزء من تيار التجربة المتصل[٢٣]. وما يعنينا في هذا كله هو الإقرار بالدين منظومة محددة من القيم، سواء عند مَنْ يسلِّم بوجود إله شامل القدرة والعلم، أو عند مَنْ يرفضه علة أولى في تسيير العالم.

---

(٢١) ديوي، البحث عن اليقين، ص ٣٣٤.

(٢٢) مقتطفة في كتاب د. الأهواني، جون ديوي، ص ١٤٤.

(٢٣) المرجع السابق، ص ١٤٥.

٥ ـ القيم في الفن

لا يقتصر الفن على الفنان، فالتجربة الفنية يحياها البشر جميعاً لأنهم إنْ أعجزهم الإبداع فلن يعجزهم التذوق على الأقل.

بدأ الإنسان بالفن ـ من حيث هو إبداع ـ أولى محاولاته لخلق عالم إنساني واستخلاصه من بين براثن الطبيعة عن طريق التصوير والنحت، والرقص والموسيقى، فأدخل ألواناً من الوجود والفاعلية لم تكن قائمة أصلاً في العالم، وبذلك كان يعيد تشكيل بعض جوانب العالم من حوله أو يضيف من عنده أشياء لم يتلقاها من قبل. وسواء خرج الفن من المعبد أو لم يخرج منه، فقد استهدف الإنسان بالفن إشباع حاجات عضوية مباشرة وذلك على المستوى الأدنى من فاعليته، كما ابتغى إرضاء مطالب المستوى الأعلى من فاعليته في سعيه إلى السيطرة على العالم بترويض بعض جوانبه، وإخضاعها لمعالجته التي تعدل من صورته ومعناه. ولعلّه قد بدأ بالفن منافساً للطبيعة في خلق أشكال ودلالات جديدة لها.

فالفنان يسيطر على المادة الخام ويشكِّلها، ويصيِّرها مطواعة لأغراضه، فيحرك جمودها وينطق صمتها تعبيراً إنسانياً يتلقاه غيره من البشر بالفهم والتذوق. وتتحول بذلك تكوينات الخط واللون والكتلة، والصوت والإيماءة والكلمة إلى أبعاد إنسانية تغير من ملامح العالم فيبدو متعاطفاً مع غايات الإنسان. ومعنى هذا أن الفن ينقل ما هو كائن إلى مستوى ما ينبغي أن يكون، وهنا تنفذ القيم إلى جوهره. فإذا كان الإنسان لا يقنع بوجوده ووجود العالم من

حوله على نحو ما هو كائن، فبوسعه بالفن أن يحقق وجوده الذي يحس بأنه لم يكتمل تحققه بعد، وأن يستوفي حياته التي لم يتم استيفاؤها خلال أشكال وتعبيرات أخرى(٢٤).

والفنان لا يبدع آثاره بمعزل عن غيره وعن عصره، بل يتصل بهما عن طريق ما يتخذه من موقف من المستويات الجمالية السائدة سواء بالتسليم بها أو التمرد عليها، وعن طريق ما يدين به من رأي إزاء قضايا مجتمعه وعصره، وذلك لأن الإبداع الفني يفترض، بحسب شروط تحققه، وجود جمهور من المتذوقين لهم مستوياتهم الخاصة بالتقدير، ولهم قضاياهم ومشاكلهم التي تأخذ عليهم سبيل نظرتهم إلى الأمور، ولأن الفنان لا يستطيع، وهو منصرف إلى إبداعه، أن يقرر بوعي أو دون وعي قطيعة تامة بينه وبين غيره وعصره، ولأن المادة التي يعالجها ينفث فيها تعبيره هي مادة مقتطعة من سياق تاريخي اجتماعي لا يمكن إغفاله وإهماله، وعلى هذا الوجه تتسلل قيم معينة إلى الفن، فتمنح مضموناً بعينه لقيمته الأصلية وهي قيمة الجمال.

أمّا الفن، من حيث هو تذوق، فهو المتعة والإثارة التي يجنيها كل أفراد الإنسان في تأملهم للوحة أو تمثال، ومشاهدتهم لمسرحية أو قصة سينمائية، ومطالعتهم للشعر أو النثر، وإنصاتهم للغناء والموسيقى. وترد هذه المتعة أول كل شيء إلى مشاركة المتذوق للفنان المبدع فيما يحسه من رضا في قهره للطبيعة الصامتة واستنطاقها، ومساهمته المباشرة في خلق عالم إنساني يعلو عالم المادة الغليظ. كما تُعزى إلى لهفة الإنسان إلى الانصراف عن وجود ناقص الإشباع إلى وجود أكثر ثراء، وإلى تجربة بلا مخاطرة. والإنسان في ذلك إنما يريد أن يكون أكثر من نفسه، ويودُّ لو يكون «الإنسان الكل» Whole man الذي يجمع سائر تجارب البشر وفاعليتهم(٢٥).

فهو يبحث إذنْ عن الامتلاء والاكتمال، ويتمرد على كل ما يختزله فرداً

---

(٢٤) Fischer, E., The Necessity of Art, P. 8.

(٢٥) Ibid., P. 8.

مطوياً على نفسه مقصوراً عليها. ويرفض أن تُستهلك فاعلياته، أو تُستنفد طاقاته فيما هو عابر ومحض صدفة، وكل ما من شأنه أن يحدّ من شخصيته. لذلك يغرق نفسه في ثَار الفن، فيتمثل حيوات غير حياته، ويتوحّد معها، ويستجيب لها. وهذا التجاوب مع آثار الفن التي تمثل «لاواقعاً» Unreality أو واقعاً مكثّفاً إنما هو امتداد لفردية الإنسان إلى الوجود الاجتماعي المشترك، وتوسّع في ممكناتها يشير إلى شغفه بأن يمتص العالم داخل نفسه ليجعل منه عالمه الخاص، فيتجاوز ما هو سطحي عارض إلى ما هو جوهري عميق، وهو ما نجد له نظيراً في العلم والتكنولوجيا حيث يحاول الإنسان أن يستطيل بذاته فيستوعب العالم كله من أعماق الذرة حتى أقصى مجرات السماء. فإذا ما كان ما هو قائم بالفعل هو وجود الإنسان فرداً واحداً، فإن «ما ينبغي أن يكون» هو أن يكون الفرد كلاً، وأن يكون كل ما هو جدير أو قدير على وجوده. وهنا تتخذ القيم مكانها من الفن من حيث هو تذوق.

وللفن دوره في تحقيق التماسك والتآزر لكل ما يصدر عن الإنسان من ضروب النشاط في المجتمع، ويعمق جذورها في النفس ويصقل جوانبها، فأوامر الدين وقوة القانون وآثار الفكر لا تصبح فعّالة ناجحة إلاّ إذا اتشحت برداءة الأبّهة والشرف والجلال[٢٦]، وهذا هو ما يهيئه الفن.

فالفن إذنْ يصدر عن قيم ويدعم القيم، بل إن القيم هي الصورة التي تأتلف مع هيولاه، إن استعرنا اصطلاح أرسطو، فالموسيقى إذا ما فقدت قيمتها الفنية فهي محض جلبة وضوضاء، ولوحة المصور بدونها مجرد ضربات فرشاة، والشعر إذا خلا منها فهو ألفاظ منظومة، وهكذا في سائر الفنون. فكل أثر فني يفقد قيمته ما يلبث أن يمسخ إلى مادته الأصلية التي صنع منها، ولا يعدوها.

---

(٢٦) ديوي، الفن خبرة، ترجمة د. زكريا ابراهيم، ص ٥٤٧.

٦ - القيم في العلم

انطوت مواقف الباحثين من القيمة على نظرتهم إلى العلاقة بين القيم والعلم، إلّا أنها تفاوتت في درجة الإعلان أو الإضمار، على الوجه الذي عرضت به في الفصل السابق. لذلك وجب إبرازها وتفصيلها.

ومجمل تلك الاتجاهات أن هناك موقفين رئيسيين من صلة القيم والعلم، أحدهما ينكر أن يكون للعلم شأن بالقيم لأن مجاله الوقائع والقوانين التي تجري على سنن حتمية وتثبتها الملاحظة والتجربة الموضوعية، فالحقيقة العلمية قائمة هنالك، محايدة مستقلة عن الإنسان، وعلى رجل العلم أن يكشف عنها النقاب.

والموقف الآخر يقرن القيم بالعلم، ويختلف الباحثون في تحديد صورة ذلك الاقتران. فأمّا الموقف الأول الذي ينأى بالعلم عن القيم الإنسانية، فيتفرّع ألى اتجاهين متعارضين، الأول يخشى سطوة العلم أو يوليه ازدراءه ويفزع إلى ملجأ غيره من الدين أو الفن أو في أية نزعة فلسفية، والثاني يذعن لسلطان العلم ويطوي فكره تحت بعض نظرياته أو اتجاهاته، مسلّماً بها مقدمة أو مصادرة أولى يستنبط منها كل فكره، ويقيم عليها نظرته للإنسان والعالم بأسره.

والعلم في الحالتين أمر خارج عن نطاق الإنسان له سلطته المستقلة، وحقيقته المنعزلة عن الفاعلية الإنسانية، فإمّا قبوله وإمّا رفضه.

وهذه نظرة غريبة عن تاريخ الإنسان، فالعلم ليس كائناً مستقلاً يواجهنا

ويلزمنا أن نتخذ موقفاً إزاءه، بل هو أحد جوانب الفاعلية الإنسانية النوعية، وهو جهد موصول يبذله الإنسان ليستزيد من استقلاله عن الطبيعة والسيطرة عليها. والإنسان لا يخرج من جلده ومن طابع وجوده وأسلوب فاعليته أثناء البحث العلمي، لأنه وحدة لا تتجزأ، وهو نفسه الذي يبدع آثار الفن، أو ينشىء مذاهب الفلسفة، أو يبحث ظواهر الطبيعة، وما يصدق على فاعليته هنا يصدق عليها هناك. فهو الذي يقيم بناء العلم، فيخضع لنمو الإنسان وتطوره. والعلم ليس هو القوانين العلمية، بل هو اكتشافها أو صوغها، وعملية الاكتشاف أو الصياغة عملية مشروطة بما يشرط كل فعل إنساني آخر، وبذلك لا يقع العلم بعيداً عن متناول القيم.

والقول بإنكار تعلّق العلم بالقيم إنما هو تعبير عن اغتراب العلم عن الإنسان، صاحبه ومنشئه، وكأنه لم يعد ملكه ولم يكن صنع يده، وليس عليه إلّا أن يقول رأيه في ذلك الكائن الغريب، هل هو معه أو ضده، وهل العلم مشيد أم مدمر، وهل يقف مع خير الإنسان أو مع شروره، أو في كلمة واحدة: هل هو مع قيم الإنسان أو ضدها، فكل تلك الأسئلة قد أخطأ وضعها الصواب لأنها قلبت الأمور ونسي واضعوها أصل العلم في فاعلية الإنسان وقصروا نظرهم على ما أثمرته تلك الفاعلية في العلم، فأصبح عندهم نبتاً مقطوع الجذور. ووصل العلم بأصله في الفاعلية القيمية يسقط عن تلك الأسئلة مشروعيتها، ويسترد الإنسان ما اغترب عنه من العلم عن طريق الوعي بمصدر العلم في الفاعلية الإنسانية ذات الطابع القيمي، حتى لا يصير كياناً خارجاً عنا، متمرداً على سلطاننا، لا ندري أيفي بمطالبنا أو لا يبالي بها.

أمّا الموقف الذي يقرن القيم بالعلم، فقد يقف أحياناً عند صورة الاعتراف بعلاقة العلم بقيمة الحق، لأن مدار بحث العلم هو نشدان الحق وتجليته والتطابق معه غير أن صلة العلم بالقيم لا تقف عند هذا الحد، لأن القيم تنفذ إلى كل نشاط علمي ابتداء من الملاحظة حتى صوغ النظرية، ولكن ليس فحسب بالقدر الذي يتطلع به رجل العلم إلى قيمة الحق، بل على النحو الذي أسلفنا بيانه عن الفاعلية القيمية.

وقد تكون الصلة بين القيم والعلم عند البعض الآخر أكثر اتساعاً مما نتصور، فلا تكتفي بتصور الفاعلية الإنسانية فاعلية قيمية، بل تذهب إلى أن الكون نفسه محكوم بقيم وغايات معينة، وما دام العلم يبحث في الكون، فهو يبحث إذنْ في قيم وغايات كونية Cosmic وذلك بمعنى أن الكون بأسره تحدوه قيم وتدفعه غايات، وعلى العلم أن يدرس هذه القيم وتلك الغايات، ولكن على أنها حوادث ووقائع موضوعية. فهناك الكثير من الفلاسفة الذين رأوا في الكون نزوعاً نحو غايات كلية قصوى. واقترنت تصوراتهم عن القيم الإنسانية بتلك الغايات التي تحمل في باطنها القيمة الأسمى. وهم بذلك لا يقنعون بالقيم تصوراً متعلقاً بالإنسان وحده، بل أسقطوا ذلك التصور الإنساني على الكون الذي يجب على العلم في نظرهم أن يدرس غاياته وقيمه. ويتبدّى ذلك الاتجاه لدى الكسندر Alexander وهوايتهد وجمهرة الفلاسفة ذوي النزعة التطورية مثل دريش وآيرول هاريس Harris الذي ألَّف كتاباً عن «الطبيعة والعقل والعلم الحديث» حاول أن يثبت فيه أن هناك عقلاً مطلقاً هو مصدر المعقولية في عمليات التطور كما هو مصدر الحق والكمال والقيم. والطبيعة لديه عملية تطور ذاتي للعقل[٢٧]. وليس من الاستثناء بل هي القاعدة أن يسير العلماء مع الفلاسفة يداً في يد على مر العصور، فأصل الشقاق بينهم هو ضغط تحيزات النزعة التجريبية التي لم تعد اليوم غير أحد مخلفات الماضي وليس لها سند علمي، بل لقد أثبتت أنها في عصر التطور والنسبية والكوانتم خرافة لا تليق بعصرها[٢٨]. وعلى العلم إذنْ أن يدرك أن ما يجري عليه التطور من جوانب الكون إنما هو شيء له اتجاهه المرسوم وغايته المقدرة[٢٩].

كما أن هناك من العلماء مَنْ مضى بعيداً عن العلم مثل استفالد Ostwald وكولر Kohler في محاولة لإقامة مذهب فلسفي على أساس من افتراض وجود القيمة والغاية والنظام الكامن في حوادث الكون، بحيث يكون مفتاح مشكلة

(٢٧) Harris, E., **Nature, Mind and The Modern Science** P. 451.

(٢٨) Ibid., P. 452.

(٢٩) Ibid. P. 439.

القيمة في الفيزياء. فهذا «كولر» يعتقد أن النظام الذي يفترضه رجل العلم في الكون ليس مفروضاً من الخارج بل هو قائم بذاته، وإذا ما طرأ عليه ما يبعث فيه الاضطراب أسرع إلى إصلاحه وتصحيحه إلى الحد الأقصى من الاستقرار والبساطة على نحو ما يدلنا عليه القانون الثاني من الديناميكا الحرارية. وهذا التصحيح الذاتي إنما ينمُّ عن قيم إيجابية، بينما يشير التغير إلى قيم سلبية. وهكذا نجد أن القوة المعارضة لعناصر التغير والاضطراب، وكذلك النزعة الرامية إلى العودة من حال الاضطراب إلى حال النظام والاستقرار، نجدها أشبه بفاعلية متجهة إلى ما هو أفضل[٣٠].

ونحن نرفض ما ذهب إليه هؤلاء الفلاسفة أو أولئك العلماء، فلئنْ أُتيح جمال التصوير لتلك التفسيرات السهلة القائمة على تصور غاية للكون، فإنها لا تحمل قيمة علمية، وليست من شأن القيمة الإنسانية وصلتها بالعلم. وإذا كانت آراؤهم تتلخص دائماً في القول بأن أمراً قد حدث لأنه متفق مع غاية الكون، فلا ريب أن ذلك التفسير كان يمكن أن يكون سليماً لو كانت لدينا أية فكرة عن غاية الكون هذه وقيمه[٣١]. وثمَّة فارق هائل بين غاية الكون وقيمه، هذا إذا كان له أن يستهدف غاية وأن يحمل قيمة، وبين غاية الإنسان وقيمه لأن المعنى في الحالتين ليس هو بعينه.

بيد أن ذلك التصور متى خلع قيماً وغايات على الكون، فإنما يخلع عن الفاعلية الإنسانية طابعها القيمي لأنه يجعل من القيم موجودات عينية مستقلة عن الإنسان، بينما القيم والغايات لا تصف الطبيعة أو الكون بل تصف أفعال الإنسان وموقفه من العالم.

أمّا الموقف الذي نرجِّح اقترابه من الصواب، فهو الذي يجعل من القيم طابع وجود الفاعلية الإنسانية وأسلوب أفعالها، ويجعل من العلم أحد صور هذه الفاعلية، وبالتالي يتصوره فاعلية قيمية كسائر الفاعليات السابقة كالفلسفة

(٣٠) ريمون روييه، فلسفة القيم، ص ١٨٥ ـ ١٨٧.

(٣١) جون كيميني، الفيلسوف والعلم، ترجمة د. أمين الشريف، ص ٢٥١.

والدين والفن، ولا يتباين معها إلّا من جهة المجال والدلالة حيث يتحدد له غاية مباشرة وأسلوب خاص. وبذلك لا يصبح، العالم الذي يصوره لنا العلم عالماً غريباً يلزم تمجيده أو ثلبه، بل يصبح العالم الذي يحقق فيه الإنسان القيم والمثل العليا التي يتشبث بها، والمهد الطبيعي للحياة والنضال الإنساني، والدار التي تمكّن الإنسان من بلوغ غاياته في رحابها، وإخضاع المواد المتاحة له وفقاً لإرادته.

وتقترن القيم بالعلم في مستويات ثلاثة: الأول: القيم التي تسبق الاشتغال بالعلم، وهي القيم التي ينشأ العلم ورجل العلم في أحضانها في مرحلة تاريخية معينة، كما تتمثل في ثقافة العصر، وما تتضمنه من مطالب وحاجات يندفع العلم إلى إرضائها والوفاء بها، وما تكشف عنه من موقف تجاه مسائل العلم ومناهجه في تلك المرحلة. فمنها إذنْ ما يبدو في البواعث الكامنة وراء اختيار المرء للعلم شاغلاً وعملاً من بين سائر المشاغل والأعمال، وكذلك اختيار مشكلات وموضوعات بعينها لتكون مادة للبحث العلمي دون غيرها، هذا فضلاً عن القيمة الأساسية التي تعبر عنها القضية المشهورة القائلة بأن المعرفة أسمى وأفضل من الجهل، ومن ثمَّ ينبغي على الإنسان أن يكتشف العالم من حوله مما يدعم فيه إحساسه بالكرامة. والمستوى الثاني: هو القيم الباطنة في العلم، من حيث هو منهج له افتراضاته الأولية وأسسه العقلية والتجريبية، ومن حيث هو وقائع وقوانين ونظريات. فالمنهج العلمي لا يعدو أن يكون وسيلة مفضية إلى غاية، ولا تتبين سلامة الوسيلة أو نجاحها إلّا في أساس من النظر إلى القيمة التي تتضمنها هذه الغاية.

والمستوى الثالث هو القيم التي يؤدّي إليها العلم ويضيفها إلى قيم العالم الإنساني، فمزاولة البحث العلمي وصقل أدواته وتجديدها وتطوير مناهجه والاستزادة من كفاءتها واستيعاب أسلوبه لمجالات جديدة من المعرفة، يفضي جميعاً إلى توليد قيم جديدة وتوكيد أخرى، بحيث تتسع جوانب العالم الإنساني، وتُعدّل صورة الطبيعة، ويتغير وجه الحياة. كما تتبدّى الصلة بين القيم والعلم في ذلك المستوى الثالث فيما تنجلي عنه العلاقة بين النظرية

والتطبيق، وبين الكشف والاختراع.

ويقترن ذلك كله بما يعلّق الإنسان على العلم من أمل لحل مشكلاته ومدّ نفوذه على مناطق المجهول من الكون.

فإذا كان العالم الإنساني واحداً، فهو عالم تنفذ القيم إلى جميع صور فاعلياته ومن بينها العلم نفسه، لا فرق في ذلك بينه وبين الفلسفة والدين والفن.

ولا ريب أن الفهم الواضح والتقدير المستنير للعلاقة بين القيم والعلم يسمح لنا بتحسين أساليب العلم وتطويرها، كما يسدي لنا في الآن نفسه، العون في استجلاء القيم الإنسانية الأخرى بمزيد من الدقة والعمق.

المراجع

أولاً - بالأجنبية :

1 — Ayer, **Philosophical Essays,** London, Macmillan, 1963.

2 — Asch, S., **Social Psychology,** N.Y., Prentice Hall, 1952.

3 — A Vanasiev, V., **Marxist Philosoply,** Moscow, Progress publishers, 1965.

4 — Becker, H., **Through Values to Social Interpretation,** Durham, Duke University Press, 1950.

5 — Bronowski, J., **Science and Human Values.** London, Hutchinson .

6 — Bronowski, J., and Mazlish, D., **The Western Intellectual Tradition,** Middle Sex, Penguin Books, 1963.

7 — Cassirer, E., **An Essay on Man,** N. Y., Doubleday Anchor Books, 1953.

8 — Catton, W., «A Theory of Value», in **American Sociological Beview,** Vol. 24, June 1959.

9 — Curtis, J., **Social Psychology,** N. Y., McGraw Hill, 1960.

10 — Davidson, R., (editor) **The Search for Meaning in Life,** N. Y., Rinehart, 1962.

11 — Desan, W., **The Tragic Finale, An Essay on the Philosophy of Sartre,** Cambridge, Harvard University Press, 1954.

12 — Dewey, J., **Reconstruction in Philosophy,** N. Y., Mentor Books, 1954.

13 — Don Martindale, **The Nature and Types of Sociological Theory,** London, Routledge and Kegan Paul, 1960.

14 — Dreish, H., **Ethical Principles in Theory and Practice,** N. Y., Norton and Company, 1927.

15 — Durkheim, E., **Sociology and Philosophy,** Eng. translation by Bocock, Illinois The Free Press, 1953.

16 — Fischer, E., **The Necessity of Art,** Penguin Books 1963.

17 — Friedrich, C., **The Philosophy of Hegel,** Selected Works, N. Y., The Modern Liberary, 1954.

18 — Friedrich, C., **The Philosophy of Kant,** Selected Warks, N. Y., The Modern Liberary, 1949.

19 — Gruber, F., (editor) **Aspects of Value,** University of Pensylvania Press, 1959.

20 — Gould, H., **Marxist Glossary,** Sidney, 1947.

21 — Haldane, J., **The Enequality of Man,** Pengun Books 1938.

22 — Harris, E., **Nature, Mind and Modern Science,** London, George Allen, 1945.

23 — Hawkins, D., **The Language of Nature,** San Francisco Freeman and Company, 1963.

24 — Herzherg, A., **The Psychology of Philosophers,** London-

don, Kegan Paul, 1929.

25 — Hook, S., **The Quest for Being,** N. Y., St. Maritan Press, 1960.

26 — Huxley, J., (editor) **The Humanist Frame,** London, George Allen, 1962.

27 — Joad, C., **Guide to Philosophy**, Cambridge, Cambridge University Press, 1948.

28 — Joad, C., **Philosophy,** London, Hoddr and Stoughton. 1944.

29 — Jefreys, M., **Personal Values in the Modern World,** Penguin Books, 1962.

30 — Lalande, A., **La Psychologie des Jugements de Valeur,** Le Caire, Traveaux de l'Universite Egyptienne, 1929.

31 — Lalande, A., **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie,** Paris, P.U.F., 1951.

32 — Lamont, C., **Humanism as a Philosophy,** London, Watts, 1952.

33 — Lavelle, L., **Traite des Valeurs,** tome 1, Paris, P.U.F., 1951.

34 — Lavelle L., **Introduction à L'ontologie,** Paris, P.U.F., 1957.

35 — Leontiev, L., **Fundamentals of Marxist Political Economy,** Moscow, Novosti Press, 1965.

36 — Lévy - Bruhl, L., **La Morale et la Science des Mœurs,** Paris, P.U.F., 1953.

37 — Mackenzie, J., **Ultimate Values,** London, Hodder and Stoughton, 1929.

38 — Mackenzie, J., **A Manual of Ethics,** London, University Tutorial Press, 1950.

39 — Maclver and Page, **Society,** London, Macmillan, 1961.

40 — Magill, F., (editor), **Masterpieces of World Philosophy in Summary Form,** N. Y., Harper and Bross., 1961.

41 — Marx and Engels, **Selected Works,** two Volumes, Moscow, Foreign languages Publishing House, 1962.

42 — Marx, **The Holy Family,** Moscow, 1956.

43 — Mannhein, K., **Ideology and Utopia,** London, Kegan Paul, 1940.

44 — Morton, A., **Language of Men,** London, Coblet Press. 1945.

45 — Myrdal, G., **Value in Social Theory,** N. Y., Harper and Bros., 1958.

46 — Murphy, G., **Human Polentialities,** London, George Allen, 1960.

47 — Parsons et al., (editors), **Theories of Society,** N. Y., The Free Press.

48 — Paul Foulkié, **La Volonté,** Paris, P.U.F., 1949.

49 — Perry, R., **General Theory of Value,** Harvard University Press, 1950.

50 — Peirce, C., **Values in a Universe of Chance,** (Selected writings Eduited by Wiener), N. Y., Doubleday Press, 1958.

51 — Rex, J., **Key Problems of Sociological Theory,** London, Routledge and Kegan Paul, 1961.

52 — Ruth Penedict, **Patterns of Culture,** N. Y., New American Liberary, 1955.

53 — Sartre, J. P., **L'être et le Néant,** Paris, Gallimard, 1943.

54 — Sartre, J. P., **The Problem of Method,** Eng. translation by Barnes, London, Methuen, 1963.

55 — Sartre, «Materialism and Revolution», in **Philosophy in the Twentieth century,** edited by Barret and Aiken, N. Y., Random House, 1962.

56 — Sartre, **Existentialism and Humanism,** Eng. translation by Marret, London, Methuen, 1949.

57 — Shoeck, H, and Wiggins, J., (editors), J., **Scientism and Values,** New Jersey, Van Nostrand Company, 1960.

58 — Schlatter, R., et al., (editors), **Philosophy,** New Jersey, Prentice Hall, 1964.

59 — Timasheff, N., **Sociological Theory, its Nature and Growth** N. Y., Random House, 1955.

60 — Tsanoff, R., **The Moral Ideals of Our Civilization,** London George Allen, 1947.

61 — Van Dyke, V., **Political Science, A Philosophical Analysis** Stanford University, Press, 1960.

62 — Waddington, C., **The Ethical Animal,** London, George Allen, 1960.

63 — Waddington, C., **Science and Ethics,** London, George Allen, 1944.

64 — Warnocle, M., **Ethics Science 1900,** London, Oxford University Press, 1961.

65 — Wellman, C., **The Language of Ethics,** Harvard University Press, 1961.

66 — Westermark, E., **Ethical Relativity,** London, Kegan Paul, 1932.

67 — Woodworth, R., **Contemporary Schools, of Psychology,** London Methuen, 1949.

ثانياً: المراجع العربية:

١ ـ أندريه كريسون، **الأخلاق في الفلسفة الحديثة**، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري ـ القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٨.
٢ ـ إميل برييه، **اتجاهات الفلسفة المعاصرة**، ترجمة د. محمود قاسم القاهرة، الألف كتاب، ١٩٥٦.
٣ ـ برتراند رسل، **المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة**، ترجمة عبد الكريم أحمد، القاهرة، الأنجلو المصرية، ١٩٦٠.
٤ ـ أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٩.
٥ ـ د. توفيق الطويل، **الفلسفة الخلقية**، الاسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٦٠.
٦ ـ د. توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**، القاهرة، النهضة المصرية ١٩٥٣.
٧ ـ د. توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**، القاهرة، النهضة العربية، ١٩٦٧.
٨ ـ جون ديوي، **البحث عن اليقين**، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، عيسى البابي الحلبي، ١٩٧٠.
٩ ـ جون ديوي، **المنطق أو نظرية البحث**، ترجمة د. زكي نجيب محمود، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٠.
١٠ ـ جون ديوي، **الطبيعة البشرية والسلوك**، ترجمة د. لبيب النجيمي، القاهرة.
١١ ـ جون ديوي وآخرون، **أخلاقهم وأخلاقنا، وجهات النظر الماركسية والليبرالية في المثل الأخلاقية**، ترجمة سمير عبده، دمشق، دار دمشق ١٩٦٩.
١٢ ـ جون ديوي، **الفن خبرة**، ترجمة د. زكريا ابراهيم، القاهرة، النهضة العربية ١٩٦٣.
١٣ ـ جون ليويس، **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة أنور عبد الملك، القاهرة، الدار المصرية للكتب، ١٩٥٧.
١٤ ـ ريمون روييه، **فلسفة القيم**، ترجمة د. عادل العوا، دمشق، مطبعة جامعة دمشق.

١٥ ـ راندال، **تكوين العقل الحديث**، جزءان، ترجمة د. جورج طعمه، بيروت، دار الثقافة، ١٩٥٥.
١٦ ـ د. زكريا ابراهيم، **مشكلة الإنسان**، القاهرة، مكتبة مصر، ١٩٥٩.
١٧ ـ د. زكريا ابراهيم، برجسون، القاهرة، دار المعارف.
١٨ ـ د. زكريا ابراهيم، **الأخلاق والمجتمع**، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦.
١٩ ـ د. زكي نجيب محمود، ، فلسفة وفن، القاهرة، الأنجلو المصرية، ١٩٦٣.
٢٠ ـ د. زكي نجيب محمود، **نحو فلسفة علمية**، القاهرة، الأنجلو المصرية، ١٩٥٨.
٢١ ـ سيجموند فرويد، الموجز في التحليل النفسي، ترجمة د. سامي محمود علي وعبد السلام القفاش، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٢.
٢٢ ـ د. عادل العوا، القيمة الأخلاقية، دمشق، **مطبعة جامعة دمشق**، ١٩٦٠.
٢٣ ـ د. **عثمان أمين**، **شيلر**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٧.
٢٤ ـ د. عبد الرحمن بدوي، **الزمان الوجودي**، القاهرة، النهضة المصرية ١٩٥٢.
٢٥ ـ د. عبد الرحمن بدوي، نيتشه، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٥٦.
٢٦ ـ د. عبد الرحمن بدوي، **هل يمكن قيام أخلاق وجودية**، القاهرة، النهضة المصرية ١٩٥٣.
٢٧ ـ د. عبد العزيز مرعي و د. أحمد سعيد، **القيمة وتوزيع الدخل**، القاهرة، الأنجلو المصرية، ١٩٥٤.
٢٨ ـ د. عبد المنعم البيه، **نظرية القيمة**، القاهرة، الأنجلو المصرية، ١٩٥٣.
٢٩ ـ كارل بيكر، المدينة **الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر**، ترجمة محمد شفيق غربال، القاهرة، ١٩٥٨.
٣٠ ـ جان إيف كالفيز، **تفكير كارل ماركس**، **نقد الدين والفلسفة**، ترجمة د. سامي الدروبي وجمال الأتاسي، دمشق، دار اليقظة، ١٩٥٩.
٣١ ـ جون كارل فلوجل، **الإنسان والأخلاق والمجتمع**، ترجمة عثمان نويه، القاهرة، الألف كتاب، دار الفكر العربي.
٣٢ ـ د. فؤاد زكريا، **الإنسان والحضارة في العصر الصناعي**، القاهرة، مركز الشرق الأوسط، ١٩٥٧.

٣٣ ـ الدس هكسلي، تأملات في معنى التقدم، ترجمة محمود أمين العالم، القاهرة، مجلة علم النفس، مجلد ٤ عدد ٣، ١٩٤٩.
٣٤ ـ جوليان هكسلي، الإنسان في العالم الحديث، ترجمة حسن خطاب، القاهرة، النهضة المصرية.
٣٥ ـ ويل ديوارنت، مباهج الفلسفة، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، الأنجلو المصرية، ١٩٥٦.

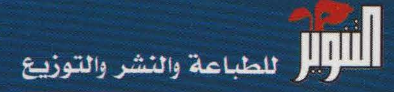
المحتويات

نظرية القيم في الفكر المعاصر

لا يقنع هذا الكتاب بعرض مختلف وجهات النظر من القيمة إلا ريثما يكشف عن الطابع الإشكالي لها، ويوضح جوانبها وعناصرها، لكي يمضي بعدئذٍ إلى اقتراح وضع جديد لمشكلة القيمة. يفتح الطريق لها أمام حل لمسائلها من منظور إنساني شامل، يستوعب كافة الجوانب ويرتفع بها ويتجاوزها إلى تصور مركب، ولا يجعل هذا التصور من القيمة مجرد جانب من جوانب النشاط الإنساني، بل يجعل منها طابع وجود الإنسان وأسلوب فاعليته معاً.

وهذا الكتاب يسعى، في نهاية الأمر، أن يؤكد هذا التصور عندما يطبقه على الدين والفن والفلسفة والعلم. وهو دعوة للحوار حول قيمة ليس في وسعنا أن نفلت من مواجهتها سواء في الفكر أو السلوك.

من مقدمة الكتاب



بيروت ـ هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ تلفاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥
www.dar-altanweer.com
info@dar-altanweer.com
توزيع دار الفارابي


ISBN 978-6589-07-957-9
9 786589 079576